دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي
دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث
دبي



سلسلة
الإقتصاد الإسلامي
(٢)

الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام

مدخل إسلامي لدراسة النظريَّة الإقتصاديَّة

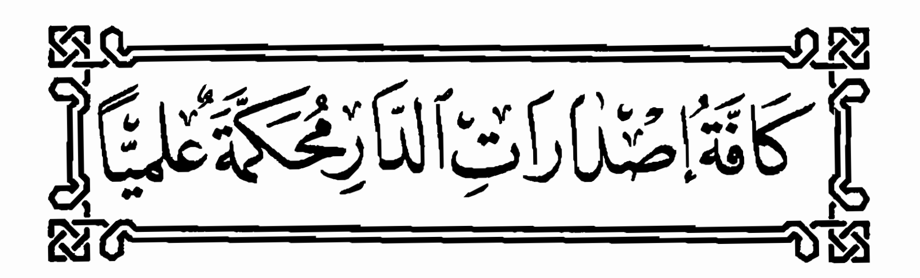
دراسة مقارنة

الدكتور
عبد الجبار حمد عبيد السبهاني

الأسعار وتخصيص الموارد
في الإسلام

الطبعة الأولى

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م



دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

الإمارات العربية المتحدة - دبي هاتف: ٣٤٥٦٨٠٨ فاكس: ٣٤٥٣٢٩٩ ص.ب. ٢٥١٧١

www.bhothdxb.org.ae e-mail:irhdubai@bhothdxb.org.ae

دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي



سلسلة
الإقتصاد الإسلامي
(٢)

الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام

مدخل إسلامي لدراسة النظرية الإقتصادية

دراسة مقارنة

الدكتور
عبد الجبار حمد عبيد السبهاني

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلـــى أبــويَّ . . .

ومدرسة الإيثار . . . إخوتي

وإلى أهل بيتي وريـاحيــــــــني . . .

عبد الجبار



افتتاحية

نستفتح بالذي هو خير، حمداً لله، وصلاةً وسلاماً على رسوله ﷺ، وعلى عباده الذين اصطفى، وبعد:

فإن للنظام الاقتصادي الإسلامي معالمه التي يتميز بها عن جميع الأنظمة الاقتصادية من حيث المفهوم والمحتويات، كما أنه لا ينفصل عن باقي أركان الشريعة الإسلامية من عقائد وعبادات وأخلاق وسلوك؛ لأن الشريعة كلٌّ متناسق يلزم العمل به جميعاً.

من هذا المنطلق وإيماناً من دار البحوث بسبق الإسلام جميع النظريات الاقتصادية وتفوقه عليها نقدّم ضمن «سلسلة الاقتصاد الإسلامي» هذا الكتاب المعنون بـ «الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام ـــ دراسة مقارنة» راجين أن يجد الباحثون فيه بغيتهم.

وهذا التقديم مقرون بالشكر والعرفان **لأسرة آل مكتوم** حفظها الله تعالى، التي ترعى العلم، وتشيد نهضته، وتحيي تراثه، وتؤازر قضايا العروبة والإسلام وعلى رأسها **صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم، نائب رئيس الدولة، رئيس مجلس الوزراء، حاكم دبي**، الذي أنشأ هذه الدار لتكون منار خير، ومنبر حق على درب العلم والمعرفة، تجدد ما اندثر من تراث هذه الأمة، وتبرز محاسن الإسلام فيما سطره الأوائل وفيما يمتد من ثماره، مما تجود به القرائح، في شتى مجالات البحوث الإسلامية، والدراسات الجادة، التي تعالج قضايا العصر، وتؤصل أسس المعرفة، على مفاهيم الإسلام السمحة: عقيدةً، وشريعةً، وآداباً، وأخلاقاً، ومناهج حياة، مستلهمة الأدب القرآني في الدعوة إلى الله على بصيرة ﴿ **ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ... ﴾.

وكذلك مؤازرة **سمو الشيخ حمدان بن راشد آل مكتوم، نائب حاكم دبي، وزير المالية والصناعة، والفريق أول سمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم، ولي عهد دبي، وزير الدفاع.**

ولا يفوت الدار أن تشكر من أسهم في خدمة هذا العمل العلمي من العاملين بها، وهو:

- **مساعد باحث: الشيخ / محمد ربيع محمد زين**، الذي قام بتصحيح تجارب الطبع ومراجعة وتدقيق الجوانب العلمية والفنية في الكتاب.

سائلين الله العون والسداد، والهداية والتوفيق، ونرجو من الله سبحانه وتعالى أن يعين على السير في هذا الدرب، وأن يتواصل هذا العطاء من حسن إلى أحسن.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

دار البحوث

المقدمة



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى.. بل اللهم أنت خير وأبقى، وأجل وأكرم مما يشركون.

وبعد:

فقد شهدت العقود الأخيرة من القرن المنصرم مشكلات اقتصادية جدية على مختلف الصعد، ففي البلدان المتقدمة ترصد مشاكل الركود التضخمي، وضعف وتائر النمو، وتباطؤ الطلب، والأزمات النقدية والمالية، التي احتدت في خواتيم الثمانينات والتسعينات على نحو مدمر.

وفي العالم الذي كان اشتراكياً حصل تحول كبير في الميادين المختلفة لإدارة الاقتصاد لعل أبرزها: الموقف من الملكية، والتخطيط المركزي، ودور السوق، فلأول مرة في تاريخ الاشتراكية يذاع عن مشكلاتها بوضوح، ولأول مرة يبحث لها بصراحة عن حلول خارج ترسانة الفكر الماركسي، وقد رافق ذلك تغيرات كبيرة في خارطة المذاهب الاقتصادية والسياسية للعالم، جاءت تسوية لانهيار السد اليأجوجي الذي كان المعسكر الاشتراكي يفرضه على نفسه.

أما الدول (النامية)، فلها مشكلات عاصفة جداً، منها ما يتهدد البقاء المادي لشعوبها كالمجاعة، ومنها ما يتهدد كياناتها السياسية كالمديونية، التي ما فتئت تستفحل عاماً بعد عام دون بارقة أمل في الخلاص، سيما وأن حصاد الجهود التنموية لم ينب إلا عن الخيبة والخسران في أغلب بلدان

العالم الذي عجز أن يكون نامياً حقيقة.

لأجل ذلك نادى المضطرون وتنادوا إلى نظام اقتصادي دولي جديد أكثر عدالة وإنسانية، لكن دون حول منهم ولا قوة، ودون نصفة من شركائهم وتفهم، وانكفأت دول العالم كل ومشكلاته.

وبهذا الصعيد ـ صعيد الاقتصادات المغلقة ـ تبدو مشكلات الدول أكثر تحديداً: أنها بصدد حاجات متنامية ملحة لشعوبها تتطلب الإشباع من جهة، وموارد محدودة نسبياً قياساً إلى هذه الحاجات على تعدد استخداماتها. وأياً كانت الهوية المذهبية للمجتمع، وأياً كانت درجة تطوره فإنه يجابه ذات المشكلة، مشكلة الندرة النسبية الموجبة للاختيار، والتي تحكم النشاط الاقتصادي الذي تحفزه الحاجات البشرية في كل زمان ومكان.

والمجتمع ـ أي مجتمع ـ لا يترك أفراده يتصدون للمشكلة الاقتصادية آحاداً، إنما ينسق جهودهم من خلال ما يعرف بالنظام الاقتصادي، الذي يشكل مجموعة المؤسسات المعنية بحل مشكلة الاختيار. وتتلخص وظيفة النظام الاقتصادي عملياً بتسمية الناتج الذي تشبع به الحاجات، وطريقة إنتاجه، واعتبارات توزيعه على أهل الاستحقاق، ثم اعتبارات تقنينه وتنميته عبر الزمن، وكل ذلك في ظل الندرة النسبية.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن كل مجتمع لابد أن يسعى إلى اختيار النظام الاقتصادي الذي يظهر تفوقاً في حل مشكلته الرئيسة. وإن أبرز معالم هذا التفوق المنشود تكمن في:

(١) كفاءة النظام الاقتصادي في استخدام موارد المجتمع النادرة في إنتاج الطيبات التي تشبع حاجاته.

(٢) عدالة توزيع هذه الطيبات على أفراد المجتمع من خلال أسس توزيع الدخل والملكية، وإذ تمثل مسألة (الكفاءة) شرطاً ضرورياً لتفوق النظام، فإن مسألة (العدالة) هي الشرط الكافي لذلك.

وفي عالمنا المعاصر ـ وبغض النظر عن المضامين الفكرية والفلسفية ـ ساد نظامان اقتصاديان مثّلا الحلقات المركزية في الاقتصاد العالمي، هما النظام الرأسمالي: نظام المشروع الخاص، والنظام الاشتراكي.. وكلاهما يندرج في محور الشمال المصنَّع، وحيث أن الغلبة في المدنية الحاضرة للأمم المصنّعة؛ لذا فقد استطاعت هذه المراكز أن تفرض مناهجها في الحياة على شعوب الأرض طوراً بصولجان القوة، وآخر من خلال العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية اللامتكافئة، وثالث من خلال المؤسسات الدولية التي تهيمن عليها.

أما دول العالم الأخرى فقد أذعنت لهذه الغلبة، وراحت تنسج مناهج حياتها على منوال المتمدنين، وكان لهذه التبعية ثمن باهظ جداً، تمثّل في ذوبان الشخصية الحضارية، وشخوص مركب النقص في الأداء التاريخي لأمم الأرض، جراء التقمص والانبهار الذي ابتلى به أبناؤها، زد على ذلك تكريس التخلف والتبعية والفقر، فلم تكن أياً من الأمم التابعة يوماً ما حلقة رئيسة في المجتمع الدولي، لقد كانت دائماً حلقات تكميلية للمدنية الأوربية الغربية والشرقية سواء بسواء.

ونحن اليوم في مطلع قرن جديد، يبدو للناظر فيه اضطراب هائل وربكة عظيمة، ففي الغرب الرأسمالي أثبت النظام فشله الذريع، سواءً في مجال كفاءة استخدام الموارد، أم في مجال عدالة توزيع ثمارها إقليمياً ودولياً، وليس هذا قولاً تحكمياً ندلي به، إنما هي حقيقة واقعة، يشهد لها أعلام الفكر الغربي، كما سيتضح معنا تفصيلاً.

وفي الشرق الاشتراكي، أو الذي كان اشتراكياً، وعلى امتداد سنواته السبعين، لاحظنا كيف كان الأداء يتقزّم، وتفشل جهود الإنعاش والتحفيز، التي يحقن بها النظام كلما دقت فيه أجراس الإنذار، ندرك هذا من التصريحات الرسمية وأعمال المؤتمرات الإصلاحية المتوالية، وأخيراً جاءت آراء (غورباتشوف) التي تضمنها كتابه حول إعادة البناء؛ لتضع النقاط على الحروف في أبلغ موقف للنقد الذاتي عرفه النظام الاشتراكي، سواء فيما يتعلق بجوانب اللاكفاءة أو اللاعدالة في النظام، وكل ذلك بعد سنين طويلة من عمره، وكان ذلك بمثابة الاعتراف الذي انتزع من النظام في ساعة احتضاره، ثم كان الذي كان، من العود اللامحمود لبلدان العالم ـ الذي كان اشتراكياً ـ إلى حظيرة الرأسمالية المزهوة.

وفي العالم الآمل في النمو كان الواقع أشر وأنكى، إذ سجلت أغلب نظمه إخفاقاً ذريعاً، إلى الحد الذي آذن مراراً بتبديل الفلسفة الاقتصادية، وأساليب النمو الذي ما كان يمكن أن يكون ـ في ظل الشرط المدني القائم، وقسمة العمل الدولية ـ إلا نمواً تابعاً، عبر عن نفسه بنمو التخلف حيناً، والنمو الموجه من الخارج حيناً آخر، وفي أحسن الأحوال لم يكن

نمواً يرضي الطموح، وكان الحصاد حصاد الشوك: تخلف، مديونية، تضخم وأزمات، ومواقع أكثر سلبية وأكثر هامشية في قسمة العمل الدولية في ظل العولمة الحديثة.

إن الدول النامية كانت هي المآل الأخير، الذي تُرحّل إليه كل الآثار السيئة للنظام الاقتصادي المعاصر عبر آليات محكمة، بما فيها تلوث البيئة وتخزين السلاح، لقد كانت أضيع من الأيتام على موائد اللئام، وللعاقل أن يفكر بعد هذا الذي كان من إخفاق ويتساءل: هل نريد أن نكون مسخاً غربياً، أم ذاتاً حرة لها خيارها الاعتقادي والحضاري؟ تلك الذات التي طمست حيناً، واستغفلت آخر، لكنها رغم ذلك خالدة خلود الفطرة.

إن الشجاعة في التفكير، والصدق مع الذات، والصراحة مع الغير، تحتم علينا الخيار الثاني؛ لذلك يجيء هذا الكتاب دراسة في الخيار المغيب، خيار الأمة الحضاري في الاقتصاد الإسلامي، ولست أدعي أني سأوقف القارئ على فتوح فكرية عريضة، تكشف عن تفوق النظام الإسلامي على ما خلاه من النظم، فهذا حكمه إلى نتائج البحث التفصيلية، التي لا أستعجل القارئ التسليم بها، وإن كان هذا من عقيدة الباحث، وإن كانت لنا استشرافات أولية في ذلك، غاية ما أطمح إليه بجدية هو أن اعرض المشكلة على بساط البحث لنفتح الباب واسعاً لأي إسهام هادف، إلى استكمال صياغة النظام الاقتصادي الإسلامي، واستيلاد مؤسساته وآلياته من المعالم الشرعية الثابتة، ومن التراث الفقهي الخصب في مجال المعاملات.

وبقدر ما أجد في اختيار هذا الموضوع إحرازاً للذات، وبقدر ما أجد فيه تأصيلاً حضارياً يحفظ الأمة من التيه والتخبط، أجد فيه حلاً واقعياً لذات المشكلة، التي لم تزل المجتمعات البشرية تتأرجح في حلها من نقيض إلى نقيض: فالملكية الفردية، ومعها قوامة المالك والحافز والمنشط، وحيث لا قيد الاستغلال والاحتكار، وتركز الثروة والأثرة، وكل ذلك من خلال آلية السوق، هذا في جانب، وفي الجانب الآخر الملكية العامة ومعها فتور الحافز، وتدني مستوى الأداء الاقتصادي، واللامبالاة، ومكتبية ثقيلة تستلزمها أجهزة التخطيط وإدارة الاقتصاد ...أعتقد جازماً أن البشرية لم ولن توفق يومًا إلى حل هذه المعضلة من معضلات الاجتماع الإنساني إلا من خلال نظام الإسلام الاقتصادي، لأني أعتقد كما يعتقد كل مسلم بأن هناك طريقة وحيدة مرضية في الحياة هي الطريقة المثلى، هي الدين القيّم، وسر أمثليتها ورصيد قيّميّتها هو مصدرها المبرأ من النسبية الإدراكية والانحياز الطبقي؛ لما أنها من لدن الحَكَم العدْل ذي العلم المحيط.

وإذا كان منطق الإيمان لا يستسيغه إلا المؤمنون، ولا يسوغ لنا أن نلزم به الأغيار، فلنا مع الاقتصاد الوضعي وأشياعه جولة، هي جولة البحث المقارن، وهي بالذات موضوع هذه الدراسة، التي تشترك مع كثير من كتب النظرية الاقتصادية العربية والأجنبية، بذات العنوان، أو عنوان مقارب، لكنها تفترق عنها بالانتساب إلى الإسلام فجاء عنوانها: **(الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام مدخل إسلامي إلى النظرية الاقتصادية والنظم المقارنة)**

ويبدو أن من فضول القول الإمعان في توضيحه، فهو مما يعرفه كل من درس نظرية السعر، التي تكشف عن الآلية التي تتحدد بها أسعار المنتجات النهائية والموارد، وتخصص بها هذه الأخيرة على الاستخدامات البديلة. ثم إن أسعارها تحدد إلى قدر ما توزيع الدخول بما يسوغ لنا معه القول: أن تخصيص الموارد، وتوزيع الدخول دالة لنظام السعر، هذا في اقتصاد السوق.

أما في الاقتصاد المركزي: فقد كانت هناك توكيدات أولية على أن توزيع الدخول، وتخصيص الموارد، من الأمور التي تبتُّ فيها هيئات التخطيط حسب تقديرها للحاجات، التي ترى أن من المتعين إشباعها، وفق سلم للأولويات، وكانت هناك وعود أولية بإمكانية تسيير الماكنة الاقتصادية، دونما حاجة إلى الأسعار أو إلى النقود، سيئة الصيت في الفكر الماركسي، وقد استخدم السعر في غير وظيفته التخصيصية، وجرد النقد من وظائفه إلا المحاسبية، وكانت الأسعار وتخصيص الموارد وتوزيع الدخول، كلها متغيرات موجهة من قبل هيئة التخطيط، ولا تحكم علاقتها فيما بينها علاقة دالية، كتلك التي شهدناها في اقتصاد السوق.

أما في الإسلام: فإن تخصيص الموارد ــ وكما ستثبت مباحث هذه الدراسة ــ متغير تابع، ومفسر بعوامل مستقلة أخرى، أهمها نظم الأسعار والتوزيع، وقد جاءت فرضية البحث الأساسية معبرة عن ذلك إذ تقرر:

«إن تخصيصاً كفوءاً للموارد، محققاً للرفاهية الاجتماعية، يقترن حصراً بالنظام الاقتصادي الإسلامي في ظل مجمل البناء التشريعي والقيمي للإسلام».

إن بناء الإسلام التشريعي والقيمي، يوفر كما سنرى نظاماً معيارياً للأسعار والتوزيع، وهو إلى ذلك يوفر للنظام الاقتصادي الإسلامي شروط التخصيص الأمثل المعظم للرفاهية، من خلال صياغته لنمط الاستهلاك للمجتمع المسلم من جهة، وتأشيره[1] لدور الدولة الإسلامية من جهة أخرى، بما يوفر تطابقاً بين استخدامات الموارد والحاجات الحقيقية.

وبهذا الفهم والتحديد لأطراف هذه العلاقة الدالية الموضحة آنفاً، يكون موضوعنا بكراً لم يحظ بدراسة سابقة، في حدود ما أعلم[2]، لذا فقد آليت أن أثوّر منه أطرافه، علّنا نستطيع أن نخلص إلى صياغة متكاملة لنظرية اقتصادية مُتّسقة مع المذهب الاقتصادي في الإسلام، كل ذلك ضمن إطار من البحث المقارن. ولهذا المقصد فإني أستميح فضيلة محكّم هذه الدراسة في التشبث بعنوانها الأصلي برغم ما عرض سماحته ــ مجزياً بخير ــ من بدائل، هذا زيادة على اعتبارات أخرى.

---

(١) المؤشر: ما يدل على الشيء وجوداً وقدراً واتجاهاً، والمعنى: أن بناء الإسلام التشريعي والقيمي يؤشر دور الدولة من حيث المجال والمدى الذي تنشط فيه في الحياة الاقتصادية.

(٢) لفت تقرير المحكّم العلمي الأول ــ مجزياً بخير ــ إلى دراسة أخرى بهذا الشأن قال: «... ولا أحسب أن هناك كتاباً سابقاً في هذا الصدد بهذا الشكل ــ فيما اطلعت عليه ــ سوى كتاب قيّم للدكتور محمد عمر شايرا بعنوان: (الإسلام والتحدي الاقتصادي...) ورغم وحدة الموضوع الكلي، ووحدة المقصد والغاية لكلا الكتابين فإن لكل منهما نكهته الخاصة ومذاقه المتميز، وكلاهما متكاملان متعاضدان...» لذا لزم التنويه.

وبقدر ما تكون هـذه المحاولـة مبنيـة علـى الأحكـام الشـرعية ومتسـقة معها، تكون جديرة بالهوية الإسلامية، وفيما خلا ذلك فهي دعوى مـدع تُردّ عليه.

ضمّت هذه الدراسة بـين دفتيهـا فصـولاً سـبعة، في كـل واحـد منـها مبحثان، وزيد الفصل السابع ثالثا.

تناول الفصل الأول ـ في مبحثيه ـ : عرضـاً للمشـكلة الاقتصـادية في الفكـر الوضـعي، ثم تحديـداً لمفهـومي الأسـعار والقيمـة كفهـارس للنـدرة وللأهميـات النسـبية، وقـد خلصـت فيـه إلى أن التعِّلـة التوزيعيـة كـثيراً مـا أسهمت في الإساءة إلى وظيفة هذه الفهارس التخصيصية.

وفي الفصل الثاني: تعرفنا إلى آلية تحديد السعر، وتخصيص المـوارد في نظام السوق بمبحث، وقدّرنا أداء هذا النظام على ضوء اعتبـارات الكفـاءة والرفاهية في مبحث تال، وقد أعدنا السياق ذاتـه مـع النظـام المخطـط في مبحثي الفصل الثالث.

وجـاء الفصـل الرابـع: ليحـدد معـالم المشـكلة الاقتصـادية في التصـور الإسلامي، وأتبعت ذلك ببيان حكم (التسعير) في الإسـلام بمبحـث آخـر خلصت فيه إلى أن الإسلام لم يرفض آليـة السـوق، ولم يطـرح لهـا بـديلاً، رغم كل ما قيل بصدد تدخل ولي الأمر في التسعير.

أما الفصل الخامس: فقد كرس للسوق الإسـلامية، والضـوابط المفعَّلـة لآليتها المستثنية لجوانب القصور والتشويه، التي يمكن أن تفضي إلى تحديـد

سعر، غير الذي ينشده الإسلام للكفاءة التخصيصية ولعدالة المبادلة. وفي المبحث الثاني ــ من هذا الفصل ــ : حددنا بنية السوق الإسلامية والسلوك المثالي على ضوء المعالم الشرعية، وانطلاقاً من أرض الواقع، وقد رصدنا في ذلك ميولاً أصيلة تربط السوق الإسلامية بأهداف المجتمع في الكفاءة والعدالة.

وفي الفصل السادس ـ الخاص بالتوزيع ــ : خرجنا فيه عن مسلمة النمط السائد، ونسبية الاستمثال والكفاءة بحسبه إلى عرض نمط توزيعي أمثل بذاته، وأمثل بما يوفره للأمثليات النسبية من شروط لبلوغها، وهو نمط معياري خارج عن نسبية الانحياز الطبقي، الذي لم تبرأ النظم الاقتصادية منه إلا مع الإسلام، ومن معالم تفوق نمط التوزيع الإسلامي: أسسه الحقوقية المتعايشة، والمرتبة حسب اعتبارات الكفاءة والعدل، وكذلك مفهوم الحقوق المدارة، التي تضم تكاليف الوظيفة إلى مزيات الحق.

وانصرف الفصل السابع: إلى بيان التسويات التخصيصية الناجمة عن نظم الأسعار، والتوزيع في استخدامات الموارد، كان ذلك في المبحث الأول من هذا الفصل، أما الثاني: فقد عرضت فيه لآثار نمط الاستهلاك التخصيصية، ثم أتبعته بتأصيل وتحديد دور الدولة الإسلامية في صياغة الطلب الكلي، ومن ثم تخصيص الموارد، صياغة مستجيبة للرفاهية من خلال مشاركتها في النشاط الاقتصادي وقوامتها عليه.

وقد أوصلتنا دراسة الفصول الثلاثة الأولى إلى قصور النظم المعنية عن بلوغ نمط تخصيصي كفوء محقق للرفاهية، أما الفصول الأخيرة فقد برهنت

ـ في حدود ما أدرك ـ تفوق النظام الاقتصادي الإسلامي في كفالة الغايات المرجوة من النظام الاقتصادي، وتفرده في هذا التفوق، فإن كان ذلك واضحاً في هذا البحث فبتوفيق من الله وفضل، وإن لم يكن كذلك فهو جهد مقل عييّ، لا يقدح بكمال الشريعة.

ولابد لي أن الفت عناية المهتمين إلى الانفصام المضني بين دراسة النظرية الاقتصادية من جهة، وفقه المعاملات من جهة أخرى، هذا الانفصام الذي أقام حاجزاً ـ ليس باليسير تجاوزه ـ بين المشتغلين بكلا الحقلين، وقد حرصت ـ قدر الاستطاعة ـ أن أتجاوز هذه الصعوبة بالرجوع إلى المعطيات الفقهية في مصادرها الأم، وإلى النظام المنطقي الذي توفره النظرية الاقتصادية الحديثة قدر ما يسَّر الله تعالى لي فهمها.

وإذ أعرض لما تقدم فإنني لعلى يقين بأن هذا البحث سيغتني كثيراً بالمناقشات التي تثيرها موضوعاته من لدن المعنيين بكلا الاختصاصين، وأبلغ من هذا يقيني بالنقص الذي يعتوره من قبل ومن بعد، إذ الكمال لا يكون، وما ينبغي، إلا لله سبحانه، وحسب الباحث أن يبذل قصارى جهده، والله هو الهادي إلى سواء السبيل، وهو من وراء القصد، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الباحث



الفصل الأول

المشكلة الاقتصادية

وفهارس الندرة (الأسعار النسبية)



تمهيد

سنتبين في هذا الفصل أن النظم الاقتصادية ــ على اختلافها ــ قد سلمت بوجود مشكلة تستدعي المعالجة.

نظر إليها الفكر الرأسمالي على أنها مشكلة ندرة موجبة للاختيار بين استخدامات الموارد المختلفة.

ونظر إليها الفكر الاشتراكي على أنها مشكلة علاقات إنتاج، تتخلف عن قواه، ذلك المارد الذي لا يتوقف تطوره، والذي يقود خلفه كل التاريخ الاجتماعي، فكانت المعالجة المقترحة هي: تسوية علاقات الإنتاج، وبالذات علاقات الملكية مع قوى الإنتاج وشكله الاجتماعي.

كانت هذه القناعة الاشتراكية تظلل فكر ما قبل الثورة الاشتراكية، وفكر المرحلة الانتقالية.

إلا أن تطور النظام الاشتراكي أثبت بما لا يقبل الجدل أن المجتمعات الاشتراكية هي الأخرى تواجه ذات المشكلة، مشكلة الندرة النسبية، مثل المجتمعات الرأسمالية، مع فارق واحد هو أن الأولى تجري عملية الاختيار من خلال القرارات الفردية، في حين تجريه الثانية بواسطة أجهزة التخطيط، وفي كلا الحالين فإن الاختيار يستلزم فهارس مدرجة تمكن الجهة المعنية من اتخاذ القرار.

فالمبحث الأول سيختص بتوصيف المشكلة في النظامين، ويعنى الثاني بفهارس حل مسألة الاختيار: بالأسعار النسبية، وسيتجاوز ذلك إلى بحث

الجزء الغامض من هذه الظاهرة بشيء من التفصيل من خلال بحث القيمـة.

فإلى المبحث الأول.

المبحث الأول

المشكلة الاقتصادية في إطار الفكر الوضعي(١)

لما كان الاقتصاد ـ كعلم اجتماعي ـ معنياً بدراسة السلوك البشري إزاء الثروة، وما ينجم عن ذلك من علاقات اجتماعية، فلابد إذاً من الوقوف على الأسس الفكرية المبدئية التي يصدر عنها هذا السلوك، وليس غريباً أيضاً أن يستهل بحث في التحليل الاقتصادي بمبحث فلسفي يؤطر القناعات الرئيسة التي يصدر عنها السلوك الاقتصادي، ومن ثم تحليل هذا السلوك وآثاره في الفعالية الاقتصادية للمجتمع.

وفي الحقيقة إن كتب التحليل الاقتصادي الجزئي ـ تحليل سلوك آحاد الوحدات الاقتصادية ـ لا تتجاهل هذه الأطر الضرورية، التي تشكل شرائط التحليل، إنما هي تفترض وجودها ضمنياً، ولكي يكون هذا الكلام واضحاً نقول: إن كتب التحليل الجزئي تشترط العقلانية Rationality في السلوك وتتعامل مع من تسميه الإنسان الاقتصادي (Homo ـ Economic)، هذا الإنسان الرشيد ـ من وجهة النظر

---

(١) سنعرض في هذا المبحث للمشكلة الاقتصادية في إطار الفكر الوضعي إجمالاً، أما المبحث اللاحق فسنعرض فيه للسعر والقيمة في الفكر الاقتصادي الوضعي تحديداً، ومعلوم أن الفكر الاقتصادي حقل من حقول الفكر الإنساني، والعلاقة بينهما علاقة خصوص وعموم، وهذا سبب اختلاف التسمية في المبحثين، فموضوع المبحث الأول أوسع مدى من المبحث الثاني، وهذا ما أوضحه التقرير العلمي الأول لذا لزم التنويه.

الاقتصادية ـ الذي يسعى إلى استمثال (Optimize) وضعه ـ السعي إلى بلوغ الوضع الأمثل ـ سواء كان مستهلكاً (تعظيم الإشباع) أو كان منتجاً (تعظيم الربح) أو كان مالكاً لخدمات العوامل الإنتاجية (تعظيم العائد).

ولا شك أن في الإنسان ميولاً أصيلة[١] تدفع بهذا الاتجاه، وليس ذلك مما ينكر على الإنسان، ما لم يتعارض مع قواعد وأسس حكمية أو أخلاقية أخرى. إن حجر الزاوية في «التقعيد» Ruling المعاصر لهذا السلوك هي فلسفة (بنثام) Bentham التي تجعل السلوك والأداء الإنساني محكوماً بالألم واللذة، فـ«الطبيعة قد وضعت البشر تحت حكم سيدين مطلقين: الألم واللذة، وبحسبهما فقط يؤشر لنا ما يجب أن نفعله مثلما يتحدد لنا ما سنفعله ....إن مبدأ النفعية يقرر هذا الخضوع..»[٢]. وبقدر ما يكون الإنسان (حاسوباً) Calculator جيداً يستقصي المقاصة بين متعه وآلامه يكون رشيداً وبارعاً!! وبحسب هذا المنطق ليس هناك حوافز «هابطة» أو نقائص «أخلاقية» إنما هناك فقط خطأ في حساب المتعة والألم عند الإنسان الواقعي.

إن كل ما تقدم لا يقدح في عقلانية السلوك الإنساني، ولا يعطي

---

(١) توكّدت هذه القناعة عند الكلاسيك ملخصّةً بالمصلحة الشخصية Self — Interest وعنها صدرت فلسفة (آدم سميث) في الحرية الاقتصادية، وقد لخص Roll عن Smith ستة حوافز للسلوك البشري منها: حب الذات، والانسجام بين المصالح الفردية، والرغبة في الحرية، انظر: E. Roll , A History of Economic Thought P.146.

(٢) J. Bentham , The principles of Moral and Legislation, Ch.1, p.1.

أساساً حكمياً لتقويمه، إنما مرد ذلك إلى محاكمة الأصول التي صدر عنها، أي محاكمة مبدأ النفعية: اللذة والألم، وكيف يفهمان؟ وكيف يقدران فردياً واجتماعياً؟ ولا شك أن المجتمعات البشرية تشترك في كثير من التقديرات، التي تشكل عاملاً مشتركاً بين بني الإنسان، وهي مع ذلك تفترق عند تقديرات ومواقف حكمية أخرى، حسب قناعاتها المعتقدية وأخلاقها العامة بما يجعل منها أمماً أغياراً، ومرد هذا الافتراق هو المعتقدات الدينية التي تصوغ الأخلاق، وتؤثر فيها تأثيراً واسعاً[1].

وإذاً فمآل التقديرات الحكمية أو جلها إلى المعتقدات الدينية[2]، والناس يتدينون بأديان مختلفة منها: ما هو إلهي المصدر، ومنها ما يشرعه مفكروها وطواغيتها، ومع أن المدنية الغربية التي تقود ركب البشرية في عصرنا الحاضر ترتدي مسوح النصرانية، إلا أنها لم تكن كذلك يوماً ما بقيمها ومناهج تفكيرها، إذ كانت الغلبة ــ في تكوينها الأخلاقي، ومزاجها النفسي، وقناعتها الاعتقادية ــ ظاهرة لعناصر التراث اليوناني والروماني من تاريخها القديم[3].

---

(١) غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ص/ ١٥٨.

(٢) لست بصدد مناقشة منطق (لوبون) المتحامل على الدين، المصرح بالعداوة بالذات للدين الإسلامي ونبيه عليه الصلاة والسلام، وأبرأ إلى الله مما اجترحه هذا وأمثاله بحق دين الله ورسله في كتابه، الذي اتخذ دليلاً لساسة العالم الغربي.

(٣) انظر في ذلك: سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، وأيضاً /محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، ص/ (٢٥). والكتابان يتشابهان إلى حد كبير في مادتهما، وفي أسلوب عرضهما؛ لبرهنة فساد التصور والنظم الجاهلية، وتفوق الإسلام عليها.

لذلك فعند بحثنا للأسس الفكرية[1] المحددة للسلوك في هذه المدنية سنجد أنفسنا نحن والتراث الإنساني وجهاً لوجه، ويهمني من هذا التراث العريض معلمتان فكريتان بارزتان لهما أثر كاسح في عموم الحياة الفكرية

الأولى: أسطورة يونانية قديمة وإليك خلاصتها:

أن (بروميثيوس) كائن أسطوري كان الإله (زيوس) يستخدمه في خلق الناس من الماء والطين، وقد أحس (بروميثيوس) بالعطف على البشر (فسرق) لهم النار المقدسة من السماء وأعطاها لهم، فعاقبه (زيوس) بأن قيده بالسلاسل في جبال القوقاز، ووكل به نسراً يرعى كبده في النهار، وتتجدد كبده في الليل؛ ليتجدد عذابه في النهار.

ولكي ينتقم (زيوس) من وجود النار المقدسة لدى البشر أرسل إليهم (باندورا) أول كائن أنثى على وجه الأرض، وأرسل معها صندوقاً يشتمل كافة الشرور، ليدمر الجنس البشري، فلما تزوجها (أيبيميثيوس) أخو (بروميثيوس) وتقبل منها هدية الإله فتح الصندوق فانتشرت الشرور في الأرض وملأتها.

إن هذا التصوير لعلاقة البشر والآلهة ــ علاقة العناد والتمرد والصراع ــ جعل الأوربي كالعبد الآبق، لا يريد أن يدين بالعبودية لله ــ سبحانه وتعالى ــ الذي ما عرفه ولا قدره حق قدره.

---

(١) إن هذه الأسس الفكرية ينبغي أن لا تقود إلى تجاهل الطبيعة الفنية للمشكلة الاقتصادية، وهو ما أشار إليه أحد تقارير السادة المحكّمين بتوكيد بالغ، وقد تم إيضاح ذلك في الفقرة الأخيرة من هذا المبحث.

ومن ثمار هذه الأسطورة التي تشربها العقل الأوربي ـــ وكتكيف لها مع العقيدة المسيحية ـــ تحول صراع الإنسان مع الآلهة إلى صراع مع الطبيعة، وهذه القناعة ما فتئنا نقرأ عنها حيثما كتب عن علاقة الإنسان بالطبيعة، وجهوده لاستغلال مواردها وإمكاناتها، وتحول أيضاً إلى صراع الإنسان مع أخيه الإنسان على الملكية: رصيد إشباع الحاجات كما يسميه (منجر) Menger، إذ يتضمن سعي الإنسان لإشباع حاجاته استثناء الآخرين من موضوعاتها، والاصطراع معهم لأجل ذلك[١].

ولقد بلغت فكرة الصراع مداها عند (ماركس) إذ تحولت إلى مفتاح لفهم حركة التاريخ، وإلى (بروميثيوس) أشار (ماركس) في تحليلاته رامزاً إلى ذاك التمرد والصراع.

أما المعلمة الفكرية الثانية: عريضة الأثر في الفكر الأوربي فهي: نظرية (مالثوس)[٢] Malthus ـ ذائعة الصيت في السكان ـ وفحواها: أن الناس يميلون إلى الازدياد بمتوالية هندسية، في حين تميل الموارد التي تشكل مادة حياتهم (الغذاء) إلى الازدياد بمتوالية عددية، وإذاً فالفجوة لابد حاصلة بين الناس ووسائل بقائهم، وهي إلى ذلك آخذة في الاتساع، وسيقابل البشر مصيرهم المحتوم بالموت بالأمراض أو الحروب، أو أن يختاروا طريقاً وقائياً بالعزوف عن الزواج وتحديد النسل.

---

(١) Menger, Principles of Economics, p. 97.

(٢) Roll, OP. Cit., p. 11/ Robert B. Ekelund, Jr./ Robert F. Hebert A History of Economic Theory and Method, pp. 113 – 115.

ومع أن (مالثوس) لم يورد أكثر من توصيف قناعة نظرية اعتقدها إلا أن أفكاره الكالحة قد وظفت لتكريس أخلاقية (قارب النجاة) الذي يضيق بمن فيه، مما يحتم الاستهام على من يتعين إغراقه! لقد أشار (مارشال) Marshall إلى أن أفكار (مالثوس) تعد نقطة البداية لكل ألوان الفكر الحديث. وظاهرت نظرية (داروين) Darwin أفكار (مالثوس) ليخلص إلى نظريته «أصل الأنواع» عن طريق الانتقاء الطبيعي، وحفظ الأجناس الصالحة في الصراع من أجل الحياة[1].

وبذلك أضفى (داروين) المشروعية على نتائج الاستهام الذي حتَّمَهُ منطق نظرية (مالثوس). وقد كان (ماركس) Marx شديد الإعجاب بـ(داروين) ومثله (لينين) Lienen الذي أقام متحفاً للداروينية في (موسكو) لمنازلة ما أسموه بالغموض المسيحي[2]!!.

وهكذا نجد أنفسنا مع فكرة الصراع وفكرة بخل الطبيعة: «لما كان عدد من يولدون يزيد عما يمكن أن يبقى على قيد الحياة، فيستلزم ذلك في كل حالة صراعاً من أجل الوجود (البقاء) ويكون الصراع إما بين أفراد النوع الواحد، أو بين أفراد أنواع مختلفة، أو مع ظروف الحياة المادية»[3].

ضمن هذه الأجواء والقناعات نما وتطور الفكر الاجتماعي الأوربي عامة، والفكر الاقتصادي منه خاصة، وقد كان لهذه القناعات تفريعات

---

(١) موريس بوكاي، ما أصل الإنسان: إجابات العلم والكتب المقدسة، ص/ ٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص/ ٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص/ ٤٥.

مهمة في الفكر الاقتصادي سيما ما تعلق بالتوزيع، ومن ذلك الأجر الحديدي، نظرية الريع الريكاردية ومستقبل نمو النظام الرأسمالي، وفي ظل هذه القناعات عولجت المشكلة الاقتصادية، ...إن قدراً من التجربة والتحري العلمي ـ خاصة فيما يتعلق بدور التقدم التكنولوجي ـ قد بدد الفزع الذي أثاره المبنى النظري المتقدم حول (شح الطبيعة وحتمية الاصطراع) فاعتدل النظر إلى المشكلة الاقتصادية بعض الشيء، وصارت تعالج على أنها واقعة «ناتجة من حقيقة كون مطلوبات الناس من كثير من السلع، أعظم من الكميات المتاحة لهم منها بصورة عامة بغض النظر عن تنظيمهم الاجتماعي».

على أن شبح الرعب (المالثوسي) قد أطل من جديد من (نادي روما) الذي أنذر العالم من المصير المأساوي الذي ينتظره، إذ سيفيق يوماً على موارد نافدة، بما لا يترك مجالاً لنمو جديد، وعلى بيئة ملوثة نتيجة الأنشطة الصناعية، وكل ذلك مع نمو أسي للسكان واحتياجاتهم[١].

الندرة النسبية: واقعة فنية محايدة:

إن المشكلة الاقتصادية التي عرضت فيما تقدم عرضاً سلبياً كتعبير عن بخل الطبيعة، قد أعيد عرضها عرضاً فنياً، باعتبارها علاقة بين الأهداف

---

(١) نادي روما، حدود النمو، دراسة خبراء MIT، ترجمة عيسى عصفور، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٩/ وفي انعكاس هذه القناعة في الدراسات الاقتصادية اللاحقة انظر: سامويلسون وزملاءه، الاقتصاد، الطبعة الخامسة عشرة، ترجمة هشام عبد الله، عمان: ٢٠٠١، ص (٣٧٢)، وما بعدها.

والوسائل النادرة ذات الاستخدامات البديلة[1] كما رجح (روبنز) Robbins، في آخر لمسة من اللمسات المذهبية لفلسفة اقتصاد السوق، وقد وافقه (لانجه) Lange ــ وهو من الاشتراكيين ــ الذي خلص إلى أن المشكلة الاقتصادية الفعلية «هي مشكلة اختيار بين البدائل»[2]، أي مشكلة تخصيص للموارد في ظل عدم التكافؤ بين إمكانات الإنتاج ورغبات الاستهلاك.

وفي الحقيقة إن هذه القناعة لم تكن من الوضوح في الأدبيات اشتراكية ابتداءً، إذ طغت عليها مشكلة تسوية علاقات الإنتاج مع شكله الاجتماعي: تشريك الإنتاج، ولكن ما إن أنجزت هذه المهمة حتى تبين أن كل المجتمعات ـ فعلاً وبغض النظر عن التنظيم الاجتماعي الذي تقيمه ــ تواجه ذات المشكلة: مشكلة التخصيص والإدارة العقلانية للموارد النادرة، وأي تجاهل لهذه الحقيقة لابد مفضٍ إلى الهدر والضياع.

أقول: إزاء هذه المشكلة كان لابد من نظام اقتصادي يتصدى لها بالمعالجة، وكان لابد لهذا النظام من فهارس يتصرف على ضوئها في الاختيار، فهارس تعكس التقييم الاجتماعي للأهميات النسبية للمنتجات ولمستلزماتها، وليست هذه الفهارس سوى الأسعار.

ولقد جرب عالمنا المعاصر نظامين لحل مشكلة الاختيار وتخصيص الموارد، سنتبين طريقة معالجتهما في فصلين مستقلين، على أننا سنعود إلى

---

(١) L. Robbins, An essay on the Nature and Significance of Economic Science, p. 16.

(٢) O. Lange, On the Economic Theory of Socialism, (ed.), p.60.

تحديد المشكلة الاقتصادية، حسب المعطيات الاعتقادية الإسلامية، وأثر ذلك في التعامل معها خاصة، وفي السلوك البشري عامة، وذلك بعد أن نعرض لتقويم أداء النظامين المشار إليهما آنفاً، لكن وقبل ذلك نود أن نتعرف بدرجة أكبر على مفتاح حل مشكلة الاختيار، أي إلى الفهارس السعرية، وهذا موضوع المبحث التالي.



المبحث الثاني

السعر والقيمة في الفكر الاقتصادي الوضعي

منذ أن عرف التقسيم الاجتماعي للعمل عرف معه التبادل، وعرفت معهما الحاجة إلى وسيط لهذا التبادل، فكانت النقود هي الضرورة الاجتماعية التي استخدمت لتقضي على صعوبات نظام المقايضة، ولتكون مقياساً لأقيام السلع ــ موضوع التبادل ــ من حيث أهميتها بالنسبة للطالبين، ومن حيث مستلزماتها بالنسبة للعارضين، وكل ذلك في إطار العلاقة بين الموارد والاستخدامات من خلال ما يعرف بالأسعار، فالأسعار بهذا المعنى لا تعدو أن تكون تعبيراً عن التقويم الاجتماعي لموضوعات التبادل بشكل نقدي.

إن هذا المفهوم للأسعار لا يعكس وجهة نظر مدرسية، إنما هو مفهوم قرين بالاقتصاد النقدي عامة، وهو مفهوم تقريري، ليس موضوع اختلاف، كما سنلاحظ في الفقرة الأخيرة من هذا المبحث.

وإذاً فـ(القيم) هي مآل البحث عند الحديث عن الأسعار؛ إذ لا تعدو الأخيرة أن تكون ترجمة للأولى برموز نقدية، فلننظر إلى القيمة في الفكر الاقتصادي الغربي.

القيمة في الفكر الاقتصادي الغربي

لا أعتقد أن موضوعاً حظي باهتمام الاقتصاديين ـ على مر العصور ـ مثلما حظي موضوع القيمة، ولقد كانت مجالاً خصباً لكثير من الثراء النظري، الذي يصعب الإحاطة بأطرافه في تقديم كهذا، فقد استنفذ موضوع القيمة عقولاً ثاقبة وجهوداً عريضة لمتخصصين كبار على امتداد القرون. يقول (بوهم باورك) Bohm ـ Bawerk : «... والقيمة ليست المحرك الأصلي للكون الاقتصادي، ولكنها أيضاً التي يمكن بها مقارنة ظواهر هذا الكون وقياسها، وتتوقف فكرة المنظر عن العالم الاقتصادي على فكرته عن ظاهرة القيمة»[(١)]. ويقول شومبيتر أيضاً: «إن مسألة القيمة يجب أن تأخذ دائماً الوضع المحوري، كأداة رئيسة للتحليل في أي نظرية صرفة تعمل بمخطط عقلاني»[(٢)]. ويقول (Roll) بأنها الظاهرة الأكثر شداً للنظر في النظام الاقتصادي. فلست أطمع والأمر كذلك، في أكثر من تحديد أبرز معالم تطور نظرية القيمة، وبقدر ما أعتقد ذلك ضرورياً ـ لتكوين أرضية رصينة لبحث مقارن ـ لابد قبل ذلك أن أشير ـ وعلى وجه الإيجاز ـ إلى صعوبات رافقت البحث في موضوع القيمة، وأسهمت إلى حد ما في تأخير الوصول إلى قناعة مشتركة مقبولة للجميع، سواء بالنسبة للمفكرين الأعلام الذين انصرفوا لبحث القيمة، أو بالنسبة لمؤرخي الأفكار الاقتصادية.

---

(١) جوزيف شومبيتر، عشرة اقتصاديين عظام، ترجمة راشد البراوي، ص (٢٠٠).

(٢) J. A. Schumpeter, History of Economic Analysis, p.588.

ولعل من أبرز هذه الصعوبات:

(١) الانحياز واللاتجرد الذي يكتنف بحث موضوع القيمة، والذي جعل بعضاً من كتاب الفكر الاقتصادي يعاملون الأفكار السابقة، سيما تلك التي تحتمل الاجتهاد في التفسير، من منظور ولاءاتهم لمدارس فكرية معينة بهدف زيادة اصطفاف الأفكار فيها. وأعتقد إن هذه الغائية كانت أبلغ أثراً في تأخر نضج الفكر الاقتصادي من قصور الجهد العلمي بحد ذاته، فالبحث في القيمة كثيراً ما كان متأثراً بموقف ما من قضية التوزيع، وحينئذ يكون البحث في القيمة بحثاً عن مصادقة نظرية أو تكريس لها مثلما فعل الطبيعيون (الفيزيوقراط) حول الناتج الصافي للزراعة، ومن ثم أحقيَّة ملاك الأرض بالفائض[١] ومثلما فعل ماركس (Marx) في نظرية العمل للقيمة، ومن ثم أحقيَّة العمال

---

(١) طبعاً ليس هذا الكلام مقبولاً من وجهة نظر (الفيزيوقراط) الذين كانوا يدعون أن بناءهم النظري يقوم على أساس النظام الطبيعي، وليس هذا الكلام مقبولاً أيضاً من وجهة نظر (الماركسيين) الذين يرون أن (ماركس) كشف عن قوانين المادية الجدلية والتاريخية. انظر في ذلك مستهل كتاب رأس المال، ترجمة راشد البراوي: (٤/٢٠). وانظر أيضاً التقديم الذي كتبه (أنجلز) للطبعة الثالثة من كتاب (كارل ماركس)، الثامن عشر من (برومير لويس بونابرت)، وبالذات ص(٨) . وتجدر الإشارة إلى أن (جوان روبنسون) لها وجهة نظر تؤكد ما ذهبنا إليه إذ تقول: «...ليس هناك نقطة جوهرية في محاججة (ماركس) تعتمد على نظرية قيمة العمل. لقد لاحظ (فولتير) أنه يمكن قتل قطيع من الغنم بالسحر إذا أطعمته بنفس الوقت مقداراً وافراً من الزرنيخ. الغنم في هذا المجاز ترمز إلى المدافعين عن الرأسمالية، أما بصيرة (ماركس) النفاذة وبغضه المرير للاضطهاد فيرمز لها بالزرنيخ، بينما تمثل نظرية قيمة العمل التعاويذ السحرية» انظر:

Joan Robinson, An Essay on Marxian Economics, p.22.

بالناتج، بل كثيراً ما وجد المفكرون في أنفسهم الحرج ماثلاً، بسبب تناقض نظرياتهم في القيمة مع مواقفهم من التوزيع، كما نجده عند (آدم سميث) Smith و(ريكاردو) بوضوح أكثر.

وسنجد من الاقتصاديين من يرى أن التوزيع مؤسسة بشرية محضة، فكما لاحظ (ميل) J.S Mill واتفق معه كثيرون أن «القواعد التي يتحدد بمقتضاها التوزيع تصنعها أفكار ومشاعر الفئة الحاكمة في المجتمع، وهي تختلف باختلاف العصور والبلدان...»[١].

ويقول (بوهم باورك) Bawerk: «...إن العمليات الاقتصادية بوجه عام وتوزيع المنتج القومي بوجه خاص، لا تحدها ظواهر القيمة الاقتصادية البحتة، وإنما يعينها ما للطبقات من قوة اجتماعية.»[٢] وهذه قناعة ذات مغزى كبير، وألفت عناية القارئ إلى عظيم أهميتها من الناحية العلمية والمنهجية، إذ ما جدوى البحث في القيمة ـــ على الأقل من الناحية الحقوقية ـ إذا كانت أنصبة التوزيع تحدد وفق أسس أخرى؟ إنه قضاء لا إحتكام إليه، وفتوى لا يعمل بها!

(٢) على أن هناك سبباً آخر أراه مسؤولاً عن الغموض الذي اكتنف موضوع القيمة، وهذا السبب هو الفصل، أو التمييز الذي كثيرا ما أكد عليه الاقتصاديون بين ما يعرف بالقيمة الاستعمالية value in use والقيمة التبادلية value in exchange ففي مراحل متقدمة من تطور

---

(١) J.S. Mill, Principles of Political Economy, p.200.

(٢) جوزيف شومبيتر، عشرة اقتصاديين عظام مصدر سبق ذكره: ص (٢٠٥).

الفكر الاقتصادي رصد هذا التمييز، ولقد كان المثال الذي ضربه (أرسطو) واضحاً جداً إذ يشير إلى أن كل شيء له استعمالان ...أحدهما خاص بالشيء والأخر ليس كذلك، فإن حذاءاً يمكن أن يصلح للانتعال، أو وسيلة للمعاوضة في آن واحد[١].

إن هذا التمييز كان واضحاً في أذهان الاقتصاديين عند بحثهم للقيمة، وكانوا يهتمون بالقيمة التبادلية التي صار الكلام عن مطلق القيمة ينصرف إليها، وبكلمات مارشال Marshall: «إن كلمة قيمة، كما قال آدم سميث: لها معنيان مختلفان، فأحياناً تعبر عن منفعة شيء معين، وأحياناً تعبر عن قوة شراء السلع الأخرى، التي يحرزها تملك ذلك الشيء، لكن ـ والكلام لمارشال ـ التجربة أثبتت أنه ليس من الأفضل استخدام الكلمة بالمعنى الأول»[٢].

ومع أن مارشال يؤكد أن التجربة أثبتت أن من الأفضل عدم استخدام اصطلاح القيمة بالمعنى الأول: القيمة الاستعمالية، إلا أنني أعتقد أن هذا التجاهل للقيمة الاستعمالية كان هو السبب في الحيرة، التي دوخت العقول الكبيرة، فيما عرف بلغز القيمة The paradox of value: لماذا يكون لأشياء غير مهمة للإنسان قيمة تبادلية عالية جداً في حين لا يكون لأشياء أخرى ضرورية جداً قيمة تذكر على عظم أهميتها، مثلما هو حال الماء والماس[٣]. ولم يحل هذا اللغز إلا على يد

---

(١) أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، ص/ ١١٧. وانظر أيضاً:
E. Roll, op. Cit., P. 32.

(٢) Marshall, Op. Cit., p. 61.

(٣) A. Smith, The Wealth of Nations, P.30. /Menger, Op. Cit., p.140. =

Jevons والمدرسة الحدية من خلال التمييز بين المنفعة الكلية وما سماه (جيفونز) درجة المنفعة وعرف لاحقا بالمنفعة الحدية[1]. وكانت تأشيرة الدخول إلى هذا الفتح الذهني من ثمار بحث قيمة الاستعمال التي لم تحظ بالاهتمام إلا في وقت لاحق.

(٣) وثمة مصدر آخر للصعوبات المرافقة لبحث موضوع القيمة يكمن في الخلط بين ما يعرف بشروط القيمة وجوهرها ومقياسها، فلم يكن الفصل بين هذه المفاهيم واضحاً، وفي كثير من الأحيان كانت هذه العناصر تتبادل مواقعها في كتابات الاقتصاديين، مما أحدث لبساً وتشويشاً بالغين.

إما وقد عرضت لأمهات المصاعب المرافقة لبحث القيمة، فنحن الآن بصدد استعراض الموقف من القيمة عند أعلام الفكر الاقتصادي.

كانتيون (Cantillon):

في كتاب نشره كانتيون تحت عنوان «مقالة في طبيعة التجارة»[2] نجد وضوحاً كافياً يقطع الطريق على تأويلات الشراح، التي اكتنفت دراسة القيمة في العصر القديم والوسيط[3]. ولهذا السبب بالذات، أي لقصدية

= / Samuelson, Economics, Ch.23, p. 443.

(١) Ekelund and Hebert, Op. Cit., p. 314.

(٢) E. Roll. Op. Cit., p. 121.

(٣) إذا عدوت التمييز الأرسطي بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية فإنك لا تجد في فكر العصر القديم والوسيط أي إيضاح مقصود حول مصدر القيمة أو مقياسها يحظى بالاتفاق عند دارسي تاريخ الفكر الاقتصادي، وربما كانت معطيات هذين العصرين أكثر طواعية لشراح الفكر الاقتصادي الذين ذهبوا مذاهب شتى تجمع =

الكاتب ووضوحه في مسألة القيمة، وفي تلخيص مسألة تخصيص الموارد رأيت أن أستهل به هذا العرض.

يرى (كانتيون) في القيمة أنها مقياس لكمية ونوعية الأرض والعمل الداخلين في الإنتاج[1] في محاولة منه لبناء السعر على أساس قياس التكاليف الحقيقة، وهذا عندما يكون بصدد القيم التوازنية للأجل الطويل، أما سعر السوق (Market price) في الأجل القصير فيرى أنه قد ينحرف، بل غالباً ما ينحرف عن القيمة الحقيقية وذلك يعتمد على أمزجة الناس وأذواقهم، وعلى استهلاكهم، ويضيف (كانتيون) سبباً آخر لانحراف أسعار السوق عن القيم الحقيقية وهو «أن خطط المنتجين وزبائنهم قد لا تتناسق، وغالباً ما يبدو تحقيق هذا التناسق التام مستحيلاً»[2].

وفي المثال الذي يضربه (كانتيون) عن القمح إيضاح كاف لفهمه للقيمة «الحقيقية» ولتذبذب الأسعار حول هذه القيمة، بل وآلية تحديد السعر والعوامل المؤثرة فيه، يقول:

= بين الرأي ونقيضه، بصدد مغزى النصوص العامة، والإشارات الغامضة، التي وردت في آثار المفكرين الأعلام أمثال: أفلاطون، أرسطو، توما الاكويني، ألبرت الكبير. وللإحاطة بمذاهب الكتاب في تأويلاتهم المتناقضة للقيمة عند مفكري العصر القديم والوسيط. انظر: ابراهيم كبة، دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي: ص (٣٩٣، ٣٩٧، ٤٤٧ ـ ٤٥٥). ويلاحظ أيضاً غموض وعفوية الكتابات الأم وقصدية الشراح قد انسحب إلى الأفكار الأخرى غير القيمة كالأجر، النقود، التجارة، الربح،...).

(١) Roll, Op. Cit., p. 123.

(٢) Ekelund and Hebert, Op. Cit., p. 67.

«إن قيمة القمح تتطابق مع الأرض والعمل الداخلين في إنتاجه، ولكن إذا زرع الفلاحون قمحاً أكثر من المعتاد، أي أكثر مما يحتاج إليه للاستهلاك السنوي فإن اسعار القمح ستهبط بالضرورة إلى ما دون كلفته (قيمته)...»[1] والعكس صحيح.

ومع (كانتيون) نجد أنفسنا مع المشكلة الاقتصادية: مشكلة الاختيار بين الاستخدامات البديلة للموارد وجهاً لوجه، ولنقرأ له النص التالي على نفس الصفحة التي سبقت الإشارة إليها آنفاً:

«إذا زرع الفلاحون حبوباً أكثر من المعتاد في أراضيهم فإنهم سيرعون (يربون) عددًا أصغر من الأغنام؛ ولذلك سيكون لديهم قليلاً من الصوف واللحم للبيع. وبالنتيجة ستكون هناك حبوب أكثر وصوف أقل لاستهلاك السكان، وسيكون الصوف غالياً مما يجبر الناس على ارتداء ملابسهم فترة أطول من المعتاد، وستكون هناك حبوب كثيرة جداً وفائضاً للسنة اللاحقة... وعندها سيهتم الفلاحون بإنتاج حبوب أقل وصوف أكثر؛ لأنهم عادة يسعون إلى استخدام أراضيهم في إنتاج الأشياء التي يعتقدون أنها تجلب لهم أعلى الأسعار السوقية..وسوف لن يكفوا عن تغيير استخدامهم للأرض من سنة إلى أخرى حتى يتكيف إنتاجهم مع استهلاك السكان، لا أكثر ولا أقل ... وهكذا فإن الفلاح الذي كيَّف إنتاجه للطلب سيكون جزء من حقله للعشب (للتبن)، وجزء آخر للحب، وآخر للصوف وهكذا، وسوف لن يغير خطته ما لم يرَ تغييراً في الطلب».

---

(١) Ekelund and Hebert, p. 67.

تقدير كانتيون:

قدر تعلق الأمر بالنقول التي وردت الإشارة إليها بصدد القيمة، وتخصيص الموارد، فإنك لتجد لكانتيون حضوراً واضحاً بوضوح أفكاره، فقد أشار بجلاء إلى حقيقة القيمة — كما يراها هو — كتكلفة إنتاج عنصراها الأرض والعمل.

أما السعر: فقد أشار إلى آلية تحدده من خلال توصيفه لأثر سلوك الباعة والمشترين في مثال القمح السابق الذكر، وهو إلى هذا يقسم آجال التحليل إلى: فترة الأجل القصير، وفترة الأجل الطويل، ويكشف عن ظاهرة انحراف السعر عن القيمة. إن المرء ليجد في تحليلات (كانتيون) جذوراً لتقسيمات (مارشال) لآجال التحليل، ولتوكيد (ماركس) على أن نسب الأسعار تميل إلى المساواة مع نسب القيم في الأجل الطويل.

ويلحظ المرء أيضاً خيارات توظيف الموارد وتكيفها مع الطلب الفعال، بل إنك لتلاحظ جذور نظرية العنكبوت (Cobweb Theory) في تحليلات كانتيون لاقتراع الأسعار النقدية السابقة على استخدامات الأرض المختلفة في مثاله المبسط، وعلى وجه الإجمال فقد عدّ إسهامه بأنه التعبير الأكثر انتظاماً عن مبادئ الاقتصاد قبل آدم سميث، كما لاحظ ذلك بحق مؤرخ الفكر الاقتصادي أريك رول.

آدم سميث (A. Smith):

كان (آدم سميث) معنياً بثروة الأمم، وبهذا الاسم سمى كتابه ذائع الصيت، وعلى خلاف من سبقه فقد كان يرى أن ثروة الأمة ليست هي

المعادن الثمينة من ذهب وفضة (نقود ذلك العصر)، تلك القناعة التي رسخها المذهب التجاري[١] وأن الزراعة ليست هي النشاط المنتج الوحيد كما يؤكد (الفيزيوقراط)[٢] في تصويرهم لحال الطبقات الاجتماعية وعوائدها بحسب الوظيفة الإنتاجية، ويشير إلى أن تفوق إنتاج أحد الطبقات لا يصيِّر الطبقات الأخرى عقيمة أو غير منتجة[٣].

ولقد كان (سميث) محقاً في رفضه للنشاط الواحدي في تفسير ثروة الأمة، التي يرى أنها تعتمد على درجة إنتاجية العمل أولاً، وكمية العمل النافع المنتج للثروة ثانياً[٤].

وبصدد القيمة يقرر (سميث): «إن كلمة القيمة ....لها معنيان مختلفان: فأحياناً تعبر عن منفعة شيء معين، وأحياناً تعبر عن قوة شراء السلع الأخرى، التي يحرزها امتلاك ذلك الشيء، تدعى الأولى (القيمة في الاستعمال)، والثانية (القيمة في التبادل). إن الأشياء التي لها قيمة عالية في الاستعمال كثيراً ما يكون لها قيمة تبادلية منخفضة أو معدومة، وبالمقابل تلك التي لها قيمة تبادل عالية كثيراً ما تكون لها قيمة استعمال منخفضة أو معدومة (لا شيء أكثر فائدة من الماء لكنه لا يشتري أي شيء،... وبالمقابل الماس ليس له قيمة في الاستعمال ولكن كميات كبيرة جداً من الأشياء الأخرى يحوزها بالمبادلة)»[٥].

---

(١) A. Smith, Op. Cit., p. 162.
(٢) A. Smith, Ch.9, p. 218.
(٣) A. Smith, p. 233.
(٤) Roll, Op. Cit., p. 154.
(٥) A. Smith, pp. 29 – 30.

وبهذا الشكل يطرح (سميث) لغز القيمة، الـذي ظـل محـيراً إلى وقـت لاحق.

واتساقاً مع موقفه من العمل الإنساني، إذ يرى أن العمل السنوي لأية أمة هو الذخيرة التي تجهز الأمة أصلاً بكل ضروريات الحيـاة وتكميلاتهـا، والتي تتضمن أيضاً كل المنتجات الوسيطة لذلك العمل، أو ما يشـترى بـه من الأمم الأخرى»[١]. يربط (آدم سميث) بين القيمة والعمل ربطاً محكماً، ولأجل مزيد من الدقـة، يمكـن أن نلاحـظ أن (سميـث) يجعـل مـن العمـل مقياساً وسبباً للقيمة في آن واحد.

أما كون العمل مقياساً للقيمة (Measure of value) فذلك مما يطلقه (سميـث) دون تقييـد، فيشـير «.....العمـل..هـو المقيـاس الحقيقـي للقيمـة التبادلية لكل السلع»[٢]. ويحشد (سميث) لهذا المقياس ــ زيادة علـى وقـت العمل ــ درجات «شدة تحمله» و«حذق مهارتـه» الـتي يجـب أن تـدخل في الحساب وهو بهذا الصدد يثبت في أنه «ليس من السهل إيجاد مقياس دقيـق لشدة العمل أو لبراعتـه، وأنـه في الواقـع تجـري مبادلـة المنتجـات المختلفـة لأنواع العمل المختلفة بعضها ببعض بتنازلات متقابلة، فالتبـادل لا يسـوى بمقياس دقيق، إنما بالمساومة والاتفاق، وحسب ذلـك النـوع مـن المسـاواة التقريبية، والتي رغم عدم اكتمالها تكون كافية لإنجاز التبادل»[٣].

---

(١) A. Smith, p. XXXi.

(٢) A. Smith, p. 31.

(٣) A. Smith, pp. 32 – 33, 44.

أما كون العمل سبباً للقيمة (Cause of Value) فإننا نجد (سميث) يفرق بين حال المجتمع السابق للتراكم الرأسمالي[1] والتملك الخاص للأرض وبقية الموارد، وبين حال المجتمعات الرأسمالية حيث تراكم رأس المال وتملك الأرض والموارد تملكاً خاصاً، ففي المجتمعات الأولى يكون العمل هو المفسر الوحيد للقيمة، في حين يشترك مع الأجر كل من الربح والريع كمصادر أصيلة لكل العوائد، ولكل قيمة قابلة للتبادل في الثانية[2].

وهكذا يبدو واضحاً أن نظرية (سميث) في القيمة هي نظرية تكلفة، وليست نظرية عمل، وفي طوريّ المجتمع يختلف شكل هذه التكلفة: ففي الطور الأول، تلخصها الأجور؛ لأنه ليس هناك عناصر إنتاج توظف عقديا في العملية الإنتاجية لقاء عوائد (ليس هناك رأس مال متراكم، وليس هناك اختصاص فردي بالأرض).

أما في الطور الثاني: فإن (سميث) يدرج مع الأجر كلاً من الربح والريع كعوائد للعوامل الإنتاجية الأخرى، التي أسهمت في العملية الإنتاجية، و(سميث) يؤكد أصالة هذه العوائد ومبدأيتها بما لا يدع مجالاً لتأول مقصده، سيمّا عندما يصف بقية العوائد الأخرى (الفوائد، الضرائب....) بأنها عوائد مشتقة من العوائد الأصلية.

ولعل مما يؤكد هذا الفهم تمييز (سميث) بين الأجور الحقيقية والنقدية للعمل، «العمل مثل السلع يكون له سعر حقيقي واسمي. ويمكن القول: إن

---

(١) A. Smith, pp. 44 – 54.

(٢) A. Smith, pp. 49 – 50.

السعر الحقيقي يتألف من كمية ضروريات وتكميليات الحياة التي تعطى له»[1]، والعمال أغنياء أو فقراء بحسبه. وهكذا نلاحظ أنه مع مقولة تسليع العمل لا يوجد هناك أي مغزى حقوقي لنظريات القيمة، وإن أوهمت بأنها نظريات عمل.

ديفيد ريكاردو (D. Ricardo):

استهل (ريكاردو) كتابه (أصول الاقتصاد السياسي وفرض الضرائب) بالفكرة التوزيعية، فبين أن ناتج الأرض، وكل ما اشتق من سطحها — بتظافر العمل والمكائن ورأس مال — يقسم بين طبقات المجتمع الثلاثة: ملاك الأرض، وحملة الأسهم، والعمال، وعلى اختلاف مراحل المجتمع فإن أنصبة هذه الطبقات تتغير، ولكن تبقى مشكلة «تحديد القوانين التي تضبط التوزيع هي المشكلة الرئيسة للاقتصاد السياسي...»[2].

وإذا كان على كل نظرية لتوزيع الدخل أن تركن إلى نظرية في القيمة (وهي قناعة لم تعد تحظ بالقبول لأجيال لاحقة من المفكرين أمثال ميل وباورك) فإن (ريكاردو) شرع في تكييف نظرية (سميث) في القيمة لغرضه هذا[3]، وأوضح أن المنفعة ليست مقياساً للقيمة التبادلية، مع أن السلعة التي لا نفع فيها لا قيمة لها، مهما كانت ندرتها، ومهما بذل فيها من كمية عمل[4].

---

(١) A. Smith, p. 35.

(٢) D. Ricardo, The works and Correspondence of David Ricardo ,Vol.1, p. 5.

(٣) Ekelund and Hebert, Op. Cit., p. 128.

(٤) D. Ricardo, Op. Cit., p. 11.

ومع كون السلع نافعة فإنها تستمد قيمتها التبادلية من مصدرين: من ندرتها، ومن كمية العمل المطلوبة لإنتاجها. فهناك سلع تتحدد قيمتها بالندرة فقط، ولا يمكن زيادة كميتها بالعمل، وبالتالي فلن يمكن تخفيض قيمتها، مثال ذلك النادر من التماثيل والصور والكتب والمسكوكات والخمور، فهذه السلع عموماً لا تعتمد قيمتها على كمية العمل الأولية الضرورية لإنتاجها، إنما تختلف باختلاف غنى وتفضيل الراغبين في امتلاكها، لكن هذه السلع لا تشكل إلا جزءاً يسيراً من كم السلع المتبادلة يومياً في السوق، وما خلا ذلك فإن الجزء الأعظم من السلع ينتج بالعمل، وبكمية العمل تتحدد قيمتها، فالعلاقة بينهما مطّردة، وأي زيادة في كمية العمل المبذول في سلعة ما لابد أن يزيد قيمتها، مثلما أن أي نقص فيه (العمل) لابد يخفضها[١].

إن فهم نظرية (ريكاردو) في القيمة لا ينبغي أن يتم بمعزل عن تصوره للقضية المركزية لعلم الاقتصاد، كعلم معني بالقوانين التي تحكم توزيع أنصبة العوامل الإنتاجية، وما يبنى على هذا الفهم من تصور لمستقبل تطور النظام الرأسمالي المرتبط بالربح وتراكم رأس المال؛ ولأجل ذلك تشكل نظرية القيمة مع نظرية الريع وقانون الأجر الحديدي معالم متكاملة لنظام (ريكاردو) في التوزيع، ومن ثم لشروط نمو النظام الرأسمالي، وبقدر ما يسمح الظرف نلاحظ أن (ريكاردو) عمل على نقض نظام (سميث) التوزيعي موظفاً لذلك نظرية القيمة، فالأرض كما يراها (ريكاردو) لا

(١) D. Ricardo , pp. 12 – 13, 36 – 37.

تسهم في قيمة الناتج، ولا يشكل ريعها عنصراً من عناصر الكلفة الأولية، كما يرى (سميث) إنما هو ما فاض عن كلفة الإنتاج في الأرض الحدية، وبذلك يكون الريع[1] نتيجة لنظام السعر الموحد مع اختلاف التكاليف الإنتاجية من الأرض الحدية حيث لا ريع. وبذلك يستبعد (ريكاردو) مشروعية الريع وتبقى بعد قيمة الناتج وقفا على العمل بمعناه العلم المتضمن للعمل المباشر الحالي والعمل غير المباشر الماضي والمتجسد (رأس المال).

إن مسألة القسمة بين هذين الصنفين من العمل ليست موضع إشكال نظري أو عملي بالنسبة لنظام (ريكاردو) إذ يخص الأول بالأجر Wage ويخص الثاني بالربح (Profit). وإذا علمنا أن الأجور بأي تعبير، ومن أي منطلق لم تخرج عن فحوى قانون الأجر الحديدي، وإذا تذكرنا ان قانون القيمة يسري على العمل مثلما يسري على منتجاته[2] ـ أي أن العمل سلعة تتحدد قيمتها بكمية العمل اللازم لإنتاجها وإدامتها (غذاء الكفاف والتناسل) أيقنا أي حظوة للربح في تحليل (ريكاردو)، فبه يربط مصير النظام الرأسمالي، ولا يفتأ يعرب عن تخوفه من تناقص معدل الربح مع النمو الاقتصادي، وازدياد النصيب اللامشروع للريع، والذي هو دخل محول من

---

(١) لا يتناقض هذا المفهوم للريع التفاضلي عند ((ريكاردو)) مع مفهومه للريع كمكافأة عقدية للأرض؛ إذ يرى أن «ذلك الجزء من ناتج الأرض الذي يدفع لمالكي الأرض بدل استغلال الخصائص الأصلية والقوى التي لا تفنى في التربة». والذي يبدو من هذا أن نظريته في الريع ليست نظرية الريع التفاضلي فحسب، إنما الريع المطلق أيضاً. انظر: Ricado , op. Cit., pp. 67, 70, 71.

(٢) Roll, Op. Cit., p. 180.

الرأسماليين للملاك.

إن نظرية (ريكاردو) مع بالغ توكيدها على اقتران القيمة بالعمل، إلا أنها ظلت نظرية تكاليف إنتاج، وقد أشار (ريكاردو) في مرحلة لاحقة إلى أنه يرجح احتساب معدل ربحية رأس المال بسعر الفرصة البديلة كجزء مكون للقيمة إضافة إلى العمل[1].

كما أن (ريكاردو) قد ربط بوضوح بين سعر السوق وبين تكاليف المشروعات الحدية (القيمة = الكلفة، بلا ريع) مبيناً أن «القيم المتبادلة من كل السلع سواء أكانت مصنوعة، أو من إنتاج المناجم، أو إنتاج الأرض عادة تنضبط (تتحدد) ليس بأقل كمية عمل لازمة لإنتاجها ـ في ظروف ملائمة جداً لأُولئك الذين يحظون بتسهيلات استثنائية في الإنتاج ـ إنما بأكبر كمية عمل ضرورية مبذولة في إنتاجها بواسطة أولئك الذين يستمرون في إنتاجها تحت الظروف الأكثر سوءاً (الأقل ملاءمة)»[2].

خلاصة ما تقدم أن نظرية (ريكاردو) في القيمة هي نظرية عمل، لكن ولأن العمل هو الآخر سلعة تنضبط بقانون القيمة حيث يصبح قانون الأجر الحديدي حالة خاصة لنظرية القيمة، ولأنه أشرك (رأس المال) العمل

---

(١) جاء ذلك في رسالة بعث بها (ريكاردو) إلى (McCulloch) في عام (١٨٢٠م) وجاء فيها: «أحيانا أفكر أنني لو أردت أن اكتب الفصل المتعلق بالقيمة مرة أخرى ...لاعترفت بأن القيم النسبية للسلع يحددها سببان اثنان بدلاً من واحد، أقصد بالكمية النسبية من العمل الضروري لإنتاج السلع المعنية، وبمعدل الربح للزمن الذي بقي فيه رأس المال ساكناً، إلى أن تجلب السلع إلى السوق». Roll, Op. Cit., p. 182.

(٢) Ricardo, OP. Cit., p. 73.

غير المباشر أو الماضي في القيمة الموزعة واستبعد الريع مصراً على تسوية نظريته في القيمة مع نظريته في التوزيع فان نظريته تصبح نظرية تكلفة إنتاج تماما مثل نظرية آدم سميث.

كارل ماركس (Karl Marx)

لم يكن (كارل ماركس) بدعاً من الاقتصاديين الكلاسيك، وان كانت له استنتاجات فارقة جداً عن تقريراتهم. لقد كان واضحاً في ذهنه، وفي مختلف كتاباته أن العمل هو جوهر القيمة وهو مقياسها «فحين نسقط من الحساب القيم الاستعمالية للسلع لا يبقى لدينا إلا خاصية واحدة مشتركة، بالنسبة لها جميعاً، وهي خاصية كونها منتجات العمل الإنساني المجرد»[1].

أما المنفعة فهي ليست أكثر من شرط للقيمة ـ مثلما يرى (ريكاردو) ـ «إن منفعة الشيء تجعل له قيمة استعمالية، وإن قيمته التبادلية هي نسبة كمية، يمكن بها تبادل القيم الاستعمالية فيما بينها، وتتغير تمشياً مع ظروف الزمان والمكان»[2].

إن قيمة السلعة تتحدد بـ«العمل الضروري اجتماعياً» وهو تطوير لمقياس القيمة عند (سميث) فهو العمل ـ المتوسط من حيث الشدة والمهارة والتقنية ـ المطلوب لإنتاج السلعة على مستوى القطاع الإنتاجي المعني، وليس وقت العمل الفعلي الذي يكرسه آحاد المنتجين لإنتاج السلعة.

(١) كارل ماركس، رأس المال، ترجمة راشد البراوي، (١/ ٤).

(٢) المصدر نفسه، ص/ ٢٠.

وبذلك يقطع (ماركس) الطريق على الكسالى وغير الحاذقين، فليس وقت هؤلاء هو الذي يحدد القيمة، إنما وقت نظرائهم متوسطي الحذق والشدة[1]. وإذاً فالقيمة تتناسب طردياً مع وقت العمل وشدته ومهارته، وعكسياً مع تطور إنتاجية العمل[2].

وهكذا نلاحظ أن القيمة المتسببة عن (عناصر موضوعية)[3] (بشروط موضوعية) هي الأخرى (قيمة موضوعية) تتحقق في الإنتاج قبل أن تدخل السلعة إلى السوق، وهذه هي الأخرى نقطة التقاء بين نظرية (ماركس) والكلاسيك فـ(القيمة الطبيعية) أو (السعر الطبيعي)، التي تحدث عنها كل من (سميث) و(ريكاردو) تنتج عن عوامل موضوعية خارجة عن التبادل، وهي تشكل المركز التي تتذبذب حوله (القيمة السوقية) أو (السعر السوقي)، مع فارق إن هذه العوامل الموضوعية عند الكلاسيك هي (تكاليف إنتاج) وهي عند (ماركس) عمل فحسب. وقد أشار (ماركس) إلى أن نسب الأسعار تميل في الأجل الطويل إلى التطابق مع نسب القيم الحقيقية للسلع موضوع التبادل، مستبعداً بذلك التذبذبات

---

(١) كارل ماركس، الأجور والأسعار والأرباح، ص/ ٣٩. رأس المال، (١/ ٥).

(٢) ماركس، الأجور والأسعار والأرباح، ص/ ٤٢.

(٣) هذه الموضوعية ستمتحن عند تحليلنا لأسعار المدخلات، وكيف أنها تشتق قيمتها من قيمة الناتج، وسنجد هناك قناعة مضادة؛ إذ سنجد من يشير إلى أنه ليس العمل هو الذي يحدد قيمة السلعة، إنما السلعة هي التي تحدد قيمة العمل، وذلك هو منطق المدرسة الحدية، ومع المدرسة الحدية لا يبقى شيء ما يتصف بالموضوعية!! فقد أشار Gossen «إلى أنه ليس هناك شيء في العالم الخارجي له قيمة مطلقة». Roll, 322, 375.

السعرية قصيرة الأجل حول القيمة.

وإلى هذا الحد لم يزل (ماركس) كلاسيكياً، وإذا أخذنا بالاعتبار موقفه من الريع الذي يعتبره دخلاً محولاً[1] من العمال إلى ملاك الأرض جراء تملكهم الخاص لها (ريع مطلق) وإن اختلاف الموقع والخصوبة كأساس للريع التفاضلي (الريكاردي) لا يعدو أن يكون تفسيراً لاختلاف درجة الريع، إذا أخذنا بالاعتبار موقفه من الريع بصورة عامة، فإن (ماركس) لم يزل (ريكاردياً)، ولكن من هنا يبدأ الخلاف بين (ماركس) والكلاسيك. إن جوهر هذا الخلاف على ما سنرى هو (موقف حكمي) وإن إحاطة (ماركس) بنسيج مؤسسي بالغ السبك، ولنوضح ذلك قليلاً بالقول:

إذ يتفق (ماركس) مع (ريكاردو) حول إقصاء الريع عن مائدة التوزيع، فلا يبق هناك سوى العمل ورأس المال (العمل الحي، والعمل الميت بتعبير (ماركس) أو العمل الحالي والعمل الماضي عند الكلاسيك) وتصبح المسألة الحقوقية محصورة بين أنصبتهما وهنا نجد أن (ماركس) و(ريكاردو) على طرفي نقيض، فعلى حين يرى (ريكاردو) أن يكافئ العمل الحالي بما يستحق، حسب قانون القيمة في ظل مسلّمة سلعية[2]

---

(١) كارل ماركس، رأس المال، طبعة الأنجلو المصرية، جـ٢، الفصل ٤٨ الصيغة الثلاثية، ص/ ١٠١٤ ـ ١٠٣٨، ويقرر بتوكيد بالغ أن «الريع والفائدة والربح مسميات لأجزاء فائض القيمة المبخوس من جزاء العامل.

(٢) لا يفتأ أعلام الفكر الكلاسيكي ـ والكلاسيكي الجديد ـ يسمون العمل ويعاملونه على أنه سلعة تماماً مثل بقية السلع يتحدد سعرها بتكلفة إنتاجها ـ بضروريات أدامتها ـ وقد لخص (ماركس) هذه القناعة فيما يتعلق بالكلاسيك قائلاً: «إن =

العمل فتكون مكافآته أجر الكفاف، وهذا متسق تماماً مع التصور النظري والأخلاقي للنظام الرأسمالي بصدد العمل، والموارد الحياتية وأشراط النمو الاقتصادي. فإذا ما كوفئ العمل بالأجر ـ الكفافي ـ فإن ما تبقى من قيمة الناتج تكون فائضاً (Surplus) يذهب إلى رأس المال.

ومنطقياً للمرء أن يتساءل إذا كان (ريكاردو) يعتبر العمل بمعناه العام (العمل الحاضر والعمل الماضي) مصدراً للقيمة، فَلِمَ خصّ الأول منه بالأجر، وعَدَلَ عن اعتبار مكافأة الثاني أجراً هي الأخرى، تتحدد بتكلفة إدامة العمل غير المباشر (المتجسد) ـ أي بالصيانة والاندثار ـ يبدو حقاً أن تصوراً بهذا المعنى يجعل الكل أكبر من مجموع أجزائه (القيمة أكبر من أجر الكفاف + نفقات الصيانة والاندثار). ويثير مشكلة عدم استيعاب الأنصبة الموزعة لكامل قيمة الناتج، وكتخريج لهذا التناشز الفكري جعل (ريكاردو) نصيب رأس المال ـ الربح ـ فائضاً متبقياً وليس أجراً، وهو حل له مغزاه التوزيعي البين.

لقد كانت هذه النقطة بالذات تشكل لب الاقتصاد (الماركسي) وخصوصيته إذ استخدم (ماركس) ذات المنطق (الريكاردي) إلا أنه أقترح البدء بدفع نصيب رأس المال، وهو يستخدم قانون القيمة لهذا الغرض، فبحسبه يتحدد نصيب رأس المال، بمقدار ما يفقده في العملية الإنتاجية ـ نفقات الصيانة والاندثار ـ وما تبقى من قيمة الناتج فهي للعمل الحي حصراً،

= دماغ العامل وعضلاته وأعصابه تشكل رصيداً أو مخزوناً من عمل كامن، وتترجم على أنها قوة عمل، وهي في المجتمع الرأسمالي سلعة شأن أي سلعة أخرى». انظر شوميتر، عشرة اقتصاديين عظام، ص/ ٤٧.

ينبغي أن يأخذه العمال كاملاً غير منقوص لقاء إنتاجهم للقيم الجديدة.

إن (ماركس) يشرح حقيقة ما يجري في النظام الرأسمالي، موضحاً أن الرأسمالي يوظف العمال ويدفع لهم أجر الكفاف، ويستحوذ على بقية قيمة الناتج مستأثراً بها لنفسه، بعد أن يدفع منها نفقات عقدية أخرى تتمثل بالريع والفائدة، فعمل العامل إذاً يوزع بين العمل الضروري الذي يكافئ لقاءه العامل بالأجر الكفافي، وبين العمل الفائض الذي يستحوذ عليه الرأسمالي ويسميه (ماركس) بـ (فائض القيمة)[1]. و(ماركس) يرفض الإقرار بأن هذا الربح ناجم عن تذبذب أسعار السوق أعلى من القيمة، فيقول: «من غير المعقول الافتراض بأن الربح... الربح الدائم العادي في مختلف فروعه يتأتى من الإضافات على أسعار البضائع، أي من كون البضائع تباع بسعر يتجاوز قيمتها»[2].

إن (ماركس) يقدم لأول مرة مقترحاً حقوقياً بجانب العمال معضد بتحليل نظري، يخرج عن مدار «سلعية العمل» وعن مجال سريان قانون الأجر الحديدي.

وبهذا الفهم تصبح نظرية القيمة الماركسية أول نظرية عمل (ليس نفقة عمل ولا نظرية تكاليف) في الفكر الاقتصادي الوضعي وتصبح - كما أراها - حالة خاصة من نظرية (آدم سميث) في القيمة؛ إذ تتطابق مع

---

(١) انظر تفصيل ذلك في رأس المال: وفي شروحه ولعل أوفاها وأوجزها مقالة جوان روبنسون سابقة الذكر. وانظر لنفس الغرض، ص/ 266 .E. Roll., Op. Cit., pp – .281

(٢) كارل ماركس، الأجور والأسعار والأرباح، مصدر سبق ذكره، ص/ ٤٣.

نظريته في القيمة عند الأطوار الأولى للمجتمعات البشرية، حيث لا يوجد هناك اختصاص فردي بالأرض، ولا يوجد هناك تراكم رأسمالي معتبر؛ ولذلك فإن:

١ ـ الإعلان عن تأميم الأرض وحظر الاختصاص الفردي فيها.

٢ ـ الإعلان عن الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج.

يعتبر تمهيداً ضرورياً لسريان نظرية القيمة الماركسية.

وقبل أن أقفل الملف (الماركسي) أترك مسألة معلقة أَلفتْ إليها عناية القارئ وهي: إذا كان رأس المال هو بطبيعته عملاً (متجسداً، غير مباشر، مخزون، ميت) فهل يسوغ معاملة مكافأته بقانون أعظم شحاً من قانون الأجر الحديدي الذي كوفئ بموجبه العمل الحي، المباشر؟! فعل ذلك (ماركس) مع العمل المتجسد، الميت (مع رأس المال فجعل مكافآته تخصيصات الاندثار).

ترى إذا كان قانون الأجر الحديدي يسمح بمتطلبات نمو العمل الحي، فهل يسمح قانون التوزيع (الماركسي) ـ قانون الاندثار ـ بمتطلبات نمو رأس مال؟!

ثم يكون من العدل أن يحرم (كروسو) من إنتاج شبكته فيما لو أجرها أو شارك بها نزيلاً جديداً ؟ إذا كان الأمر كذلك وهو ما يريده (ماركس) فمن يا ترى سيحوك الشباك الجديدة؟!

الحديون (Marginalists):

يبدو من الصعب الحديث عن علم ممثل للمدرسة الحدية، كما هو الحال بالنسبة للمدارس السابقة، وبقدر تعلق الأمر في استعراضنا لتطور نظرية القيمة فإننا سنجمل الأفكار الرئيسة لمساهمات أبرز أعلامها.

إن الإطار العام لهذه المدرسة هو تفعيل فلسفة بنثام (Bentham) النفعية إلى أقصى الحدود، فمع هذه المدرسة أقرت القناعة بأن الفرد محكوم باللذة والألم[1] فهما اللذان يوجهان تصرفاته، وإن التعبير المقارب (Proxy) لهذين التعبيرين في لغة الاقتصاد هو المنفعة والكلفة، وإن رشد الفرد والمجتمع رهين بسلوكه الذي يعظم به منافعه، ويدني به تكاليفه، ومن هنا جاء الدور الحيوي لرياضيات الاستمثال (النهاية العظمى والنهاية الصغرى) في التحليل الحدي، وبهذا المعنى تصبح النفعية شريعة للإنسان الاقتصادي خلقاً له، ذاك أن مبدأ المنفعة إن سلم فأنه يستثنى ما يعارضه من المبادئ الأخرى، وهذا عند من يقول به.

---

(١) يقول (بنثام): «إن الطبيعة وضعت البشر تحت حاكمية سيدين مطلقين، الألم واللذة، ويحسبهما فقط يؤشر لنا ما يجب أن نعمله مثلما يتحدد ما سنعمله. ومبدأ المنفعة يبرر هذا الخضوع». P.1 وتجدر الإشارة إلى أن (Bawerk) قد تحفظ على الفلسفة النفعية وتبرأ منها، فمع إقراره بأن نسبة كبيرة من النشاط الإنساني تتحدد حقيقة بحوافز المتعة والألم، إلا أنه أنكر هيمنتها المستثنية لغيرها من المبادئ واستشهد بالتصرف الايثاري والغريزي والحدسي وبالقيم الأولية. انظر: E.V. Bohm –Bawerk, Value and price (U.S.A): Libertarian Press, 1960), pp. 184 – 185.

لنبدأ مع (قاهر نظرية (ريكاردو) في القيمة كما يصفه شومبيتر) مع كارل منجر (Carl Menger) الذي يرى أن «كل الأشياء هي موضوع لقانون السببية»، وأن «الأشياء التي توضع في ارتباط سببي مع إشباع الحاجات الإنسانية هي أشياء نافعة، وإذا ما أدركنا هذا الارتباط السببي، وكانت لنا القدرة فعلياً على توجيه الأشياء النافعة لإشباع حاجاتنا، فعندئذ نسميها بالسلع»[١]، وهو ذات المعنى الذي أكده ((جيفونز)) إذ يقرر أن السلعة هي كل ما يعطي نفعاً ويدفع ألماً»[٢].

ويميز[٣] (منجر) بين السلعة الاقتصادية «التي تكون المطلوبات منها (الاحتياج إليها) أكبر من الكمية المتاحة منها»، والسلع غير الاقتصادية التي تكون «المطلوبات منها أصغر من الكمية المتاحة منها» وهذه وإن كانت لها منفعة إلا أنه لا قيمة لها طالما بقيت أكثر من الاحتياج إليها، ومع الصنفين صنف ثالث يتكافئ الاحتياج إليه مع المتاح منه، إلا أن تطور المجتمعات البشرية (نمو السكان، ونمو الحاجات البشرية كنتيجة لازدياد السكان، وزيادة معرفة الناس بوسائل رفاهتهم) يوسع من مجال السلع الاقتصادية باستمرار على حساب السلع غير الاقتصادية، إلا أنه قد يعمل العكس تماماً لصالح السلع غير الاقتصادية في مستويات التمدن العليا، حيث تعمل الحكومات على توفير المنافع العامة كما لو كانت سلعاً

---

(١) C. Menger, Principles of Economics, pp. 51 – 52.

(٢) Ekelund and Heber, p. 314.

(٣) Menger, Op. Cit., p. 314, 117.

حرة[١]. أما المنفعة[٢]: فهي قابلية الشيء على إشباع الحاجات الإنسانية (Needs) وهي ليست جوهراً أو صفة ملازمة للأشياء، إنما هي علاقة بين السلع التي يستهلكها الإنسان وتقييمه لها، وعلى حد تعبير (Gossen) هي علاقة بين الذات والموضوع؛ وإذاً فليس ثمة جوهر موضوعي في السلعة يجعل لها منفعة. ومع ذلك وكما أشار (جيفونز) فإن «القيمة تعتمد بالكامل على المنفعة»[٣]. ولا يفتأ (منجر) يؤكد أن القيمة ليست جوهراً ولا خاصية متعينة بالسلعة، إنما مردها إلى نسبية في تقدير ذاتي بالكامل لأهمية السلعة، في إشباع الحاجة ضمن نسبية أخرى بين المطلوب والمتاح منها. وتسري هذه القاعدة على جميع السلع غير النهائية، مهما اختلفت درجاتها بلا استثناء[٤].

ويؤكد أيضاً بجزم تام رفض معيار العمل، أو وسائل الإنتاج الأخرى كمحددات للقيمة، فلا أحد يسأل عن تاريخ السلعة ليحدد قيمتها، إنما درجة أهميتها فحسب[٥]. ولا فرق فيما إذا كانت السلعة تؤمن الإشباع مباشرة (قيمة استعمالية) أو غير مباشرة (تبادلية)[٦].

لقد كشف الحديون عن نظام متكامل من خلال جملة قوانين وعلائق،

---

(١) Menger, pp. 101 – 104.

(٢) Menger, p. 119.

(٣) E. Roll, Op.Cit., P.379.

(٤) Menger, Op. Cit., p.102, 115,116,120.

(٥) Menger, Op. Cit., pp. 146 – 147.

(٦) Menger, p. 228.

كان موضوعها الأول المنفعة وسلوك المستهلك، لكنها أعطت فيما بعد أرضية للتحليل الحدي في مجمل النشاط الاقتصادي، على صعيد الفرد والمجتمع والسياسة الاقتصادية، ولعل أبرز هذه العلائق هي[1]:

١ ـ تناقص المنفعة الحدية أو درجة المنفعة بتوالي الاستهلاك كضابط للعلاقة بين المنفعة الكلية والحدية.

٢ ـ تعظيم المنفعة لخزين محدود يكون بتساوي المنافع الحدية لاستخداماته المختلفة، وغالباً ما يشار إلى أن واضع هذين القانونين هو الجد الأقدم المغمور للحديين (غوسن) Gossen.

وتمت صياغة نظرية توازن المستهلك بتعظيم إشباعه من دخل محدود على نحو تدرسه كتب النظرية الجزئية اليوم من خلال تساوي المنافع الحدية للإنفاق على السلع المختلفة، ثم من خلال استنفاد وجوه الإنفاق المختلفة لكامل الدخل النقدي.

٣ ـ على أن النقطة المهمة في التحليل الحدي هي ربط تقييم الفرد لكل وحدات السلعة بمنفعة الوحدة الحدية الأخيرة، حيث وحدات السلعة المستهلكة متجانسة فيزيائياً، وحيث إن منفعتها تتناقص بتعاقب الوحدات المستهلكة، فإن المستهلك يقدر منفعة السلعة بمنفعة الوحدة الحدية منها؛ إذ أن وحدات السلعة قابلة للاستبدال فيما بينها.

وبهذا المنطق استطاع الحديون حل اللغز العصي[2]، الذي حير

---

(١) Menger, pp. 122 – 123. / Ekelund and Hebert, pp. 280 – 286.

(٢) Menger, P.140/ F. V. Wieser , Natural Value, pp. 27 – 32.

(سميث): فيم يكون للماس قيمة عالية مع عدم أهميته (أو ضآلة قيمته الاستعمالية) في حين لا يكون للماء على عظيم أهميته وبالغ منفعته قيمة تذكر؟! فوحدات كثيرة من الماء مع تناقص المنفعة الحديَة تجعل قيمة الوحدة الأخيرة صفراً، ولتجانس وحدات الماء فإن هذا التقييم ينسحب على عموم خزين الماء (Stock) فيجعله سلعة حرة (لا قيمة لها) فقيمة المتاح من السلعة يتحدد بأهمية الإشباع الذي تحرزه أقل وحداتها أهمية[١].

ولأجل ذلك قال نظريو الأسعار المحدثون: أن السعر ليس مقياساً لأهمية السلعة للمستهلك، إنما مقياس لأهمية الزيادة الحدية منها[٢]. ولأجل ذلك تقدر وحدات الماس عالياً لعدم وجود خزين متاح يقلل من ندرتها إزاء الطلب عليها. إن هذا المنطق يفسر لِمَ يكون لقدح الماء في الصحراء قيمة جد عالية قد تفوق قيمة الماس، لكنه يفقد قيمته قرب الشاطئ.

نلاحظ إذاً أن نظرية المنفعة الحدية قد رفضت العمل، أو تكلفته كتفسير لقيمة السلعة، واعتاضت عنها بالمنفعة التي تحولت من شرط ضروري للقيمة إلى محدد لها، وهذا المنطق يفسر أيضاً لِمَ يثمن الناس عالياً جهد (الغواص) الذي يصطاد اللآلئ حين يخرج (لؤلؤة) من جوف البحر، في حين لا يحظى بأي ثمن يذكر حين يخرج (حجراً عادياً) مع أنه بذل الجهد ذاته في المرتين، وبهذا المثل استهل (جيفونز) مناقشته لنظرية (ريكاردو) في القيمة.

---

(١) Wieser, pp.24 – 26./Menger, p. 132.

(٢) G. Stigler, op. Cit., p. 179.

وقبل أن أنتقل إلى الفقرة التالية أود أن ألفت انتباه القارئ إلى أنه ربما يكون قد لمس معي تطبيقاً للمبدأ الحدي، ولكن باتجاه معاكس، وذلك في نظرية الريع الريكاردية؛ إذ يشير (ريكاردو) بوضوح إلى أن أسعار منتجات الأرض والمناجم تتحدد بتكلفة الإنتاج عند (المنتج الحدي) اردأ المنتجين من حيث ظروف الإنتاج، ومع طلب متنامي فإن السعر لابد أن يفي بتكاليف المنتج الحدي، وإلا فسيحرم المجتمع من إنتاجه، ولكن حيث إن وحدات السلعة متجانسة فإن السعر (سعر المعروض كله) سيتحدد بسعر المنتج الحدي (أعلى الأسعار وليس أخفضها). إن هذه الحقيقة المنطقية والتحليلية تجعل من (الندرة) Scarcity هي الأخرى عنصراً محدداً للقيمة مثلما هي المنفعة.

على أن هذه النقطة وإن كانت واضحة في تحليل (منجر) بقدر ما، حيث عدّها شرطاً للسلع الاقتصادية، إلا أنه ـــ وبسبب موقفه الرافض لكل تاريخ السلعة، ولمحتواها من العمل، ومدخلات الإنتاج، وتركيزه المفرط على التقدير الذاتي لأهمية السلعة ـ جعل الندرة مجرد شرط للقيمة فحسب. وسنجد لا حقاً أن إشراك (الندرة) ومن ورائها تكاليف العرض كان من إسهامات (مارشال).

وإذا كانت المدرسة الحدية قد وسعت ميدانها أفقياً لتشمل تفسير قيم عموم المنتجات بلا إستثناءات كالتي وضعتها نظرية (ريكاردو) فإنها بالمقابل قد توسعت عمودياً لتشمل تقييم وسائل الإنتاج ومدخلاته، ولقد طورت لذلك قناعة نظرية وأداة تحليلية:

أما القناعة النظرية: فمؤداها[1] أن السلع الإنتاجية ومدخلات الإنتاج ليس لها قيمة بذاتها، إنما تشتق قيمتها من قيمة السلع التي تسهم في إنتاجها. وإذا كانت لدنيا أجيال من السلع الإنتاجية فإن السلع الأبعد من المستهلك تستمد صفة السلعية من السلع المقابلة الأقرب إليه (ذات الترتيب الأوطأ فالنهاية).

أما الأداة التحليلية ـ التي طورت لغرض تقييم المدخلات ـ فهي (نظرية منفعة الناتج الحدي لتقييم المدخل)[2] بكلمات أخرى إن قيمة وحدة إضافية من المدخل المستخدمة في الإنتاج تتحدد بالمنفعة الحدية للوحدات الإضافية المنتجة من توظيف تلك الوحدة، ومع هذه الأداة التحليلية استخدم مبدأ تكلفة الفرصة البديلة لتقييم المدخل ذي الاستخدامات البديلة.

إنه ليصعب بحق قبول التصور الكلاسيكي حول إنفصال أسواق المدخلات عن أسواق الناتج، وكيف أن معطيات أسواق المدخلات تدخل كتكاليف في أسعار الناتج. وأنه ليبدو بحق أيضاً أنه مع قبول المنطق الحدي الآنف الذكر لا يبقى ثمة شيء يمكن أن يوصف بالموضوعية في عالم الاقتصاد.

إن النظرية الحدية حلت قصدياً مسألة تقييم المنتجات، وحلت معها لا

---

(١) Menger, pp. 149 — 152, 165 — 174. And see also: Bohm –Bowrk, p. 168 – 176.

(٢) Ekelun and Hebert, pp. 294 – 295./ Wieser, Book 111.

قصدياً مسألتين بالغتي الأهمية، هما تخصيص الموارد وتوزيع الدخول. ولابد من الإشارة ابتداء إلى أن النظرية الحدية لا تناقش الوضع السائد فيما يتعلق بالملكية، ولا تناقش أيضاً تفضيلات الأفراد ورغائبهم من منظور قيمي، وبذلك فإن تخصيص الموارد لا يعدو أن يكون فرزاً وتسوية لاقتراح المستهلكين على استخداماتها من خلال الأسعار النسبية التي تعرض لمنتجاتها وبحساب الفرص البديلة.

أما مسألة التوزيع فلا تعدو أن تكون حالة خاصة لنظام التقييم الحدي، فدخل كل فرد يتحدد بمقدار ما يملك من المدخلات الموظفة في العملية الإنتاجية وبأسعار هذه المدخلات. وبهذا استطاعت النظرية الحدية أن تحقق تماسكاً افتقرت إليه النظرية الكلاسيكية من خلال موقفها من الريع ومن العمل، وافتقرت إليه أيضاً النظرية الماركسية من خلال موقفها من الربح والريع، وبقدر تعلق الأمر بالعمل فإن منطق النظرية وإن كان يرفض القانون الحديدي في الأجور من جهة فإنه يكرس سلعية العمل «من جهة أخرى، بل إن منطق النظرية وتصريح أعلامها ليؤكد أن ليس العمل هو الذي يحدد قيمة السلع، إنما السلع هي التي تحدد قيمة العمل[١]!!

الفريد مارشال (A. Marshall):

لا يعدو الحديث عن (مارشال) والكلاسيك الجدد أن يكون حديثاً عن النظرية الجزئية (Micro Economic Theory) التي تدرس مفرداتها

(١) Menger, Op. Cit., p. 171. / A. Gray, The Development of Economic Doctrine, p.344.

الكتب المنهجية في أيامنا هذه. ومع (مارشال) نجد ميلاً واضحاً لاستيعاب متناقضات النظرية الاقتصادية المتقدمة عنه زمنياً بنظرة «ثنائية» تكفل رؤية أكثر شمولية تجعل قارئ النظرية الاقتصادية يحس أنه حينما يقرأ مع المدارس المتقدمة عن مارشال يقرأ بعين واحدة ومع مارشال يقرأ بكلتا عينيه.

هذه الثنائية تبدأ مع مارشال من المنهج؛ إذ يقرر أن الاقتصاد يستخدم كلتا الطريقتين الاستقرائية والاستنباطية «فالملاحظة والوصف والتعريف والترتيب هي الخطوات الأولية، ولكن الهدف الذي نصبوا إلى بلوغه من وراء ذلك هو معرفة الارتباط القائم بين الظواهر الاقتصادية. فالاستقراء والاستنباط كلاهما ضروري للتفكير العلمي، كالحاجة إلى القدمين اليمنى واليسرى للمشي»[١] لكن نسب مزج هذين الأسلوبين تختلف من مشكلة إلى أخرى. وبتبني هذا الرأي (عن شمولر) يضع مارشال حدا لجدل الكلاسيك، ومن بعدهم الحديين من جهة والتاريخيين والاشتراكيين من جهة أخرى حول اختيار منهج البحث العلمي في الاقتصاد، والذي بلغ مداه في مساجلات (شمولر) و(منجر).

ثم تبرز «ثنائية» مارشال في مفهومه لعلم الاقتصاد الذي يراه «...يدرس ذلك الجانب من النشاط الفردي والاجتماعي، الذي يتصل اتصالاً وثيقاً بالحصول على المقومات المادية للرفاهية (كما يدرس) طرق استعمال هذه المقومات»[٢] فلم يعد الاقتصاد معنياً بالإنتاج فقط، مثلما هو الحال عند

---

(١) A. Marshall, Economics, Op. Cit., p. 29.

(٢) A. Marshall, p. 1.

(سمث) ولا هو باقتصاد الاستهلاك، كما هو الحال عند الحديين، إنما يعنى بإحراز المقومات المادية وبطرق استعمالاتها.

فإذا خلصت إلى موضوع القيمة تجد معالجة فيها جدة وطرافة يقول (مارشال) بعد أن أشار إلى ذات التفريق الأرسطي لشكلي القيمة ناسباً إياه إلى (سميث) يقول: «...فالقيمة، أي القيمة التبادلية، لشيء ما بالنسبة لغيره من الأشياء ـــ في أي مكان أو زمان ـــ تتمثل في كمية الأشياء الأخرى، التي يمكن الحصول عليها في المكان والزمان المعينين مقابل التنازل عن الشيء الأول؛ ولهذا فإن اصطلاح القيمة ينطوي على النسبية؛ لأنه يعبر عن العلاقة القائمة بين شيئين في مكان وزمان معينين»[1].

إن من ثنائية (مارشال) أن تجده يجعل الأمر معلقاً هكذا، فواضح مما تقدم من تقريرات أنه لم يتعرض إلى جوهر القيمة كعلاقة بين السلعة ومدخلاتها (عمل أو تكاليف) كما فعل الكلاسيك بما فيهم (ماركس) كما أنه لم يتعرض لها كعلاقة بين السلعة والناس (كتقدير ذاتي للمنفعة) كما فعل الحديون، إنما جعلها علاقة نسبية بين الأشياء». إن هذا الفهم الذي أدلى به (مارشال) يعبر عن تحفظه الذكي على الاتجاهين السابقين، فهو يشير إلى علاقة مقررة ليست موضع جدل حول معنى القيمة التبادلية، وهذه التقريرية «للعلاقة النسبية بين الأشياء المتبادلة» يمكن أن تستمد من الموضوع، ويمكن أن تستمد من الذات!!.

وبصدد السعر يقول (مارشال): «...اختارت البلدان المتحضرة عموماً،

---

(١) Marshall, p. 61.

الذهب أو الفضة أو كليهما كنقود، فبدلاً من التعبير عن قيم الرصاص والقصدير والخشب والقمح وغيرها من الأشياء بدلالة بعضها البعض، فإننا نعبر عنها بالنقود مباشرة، ونحن نسمي القيمة المعبر عنها بالنقود سعر الشيء...»[1]. ويتنبه مارشال إلى ضرورة ثبات قيمة النقد كشرط لسلامة مفهومه عن السعر والقيمة التبادلية.

ومرة أخرى لا يزيد مارشال عن تقرير حقيقة قام عليها الإجماع: بأن الثمن هو تعبير نقدي عن القيمة.

وهكذا فالقيمة: هي علاقة نسبية بين الأشياء، والسعر: هو تعبير نقدي عن هذه القيمة ليس غير، ودون مزيد من التفاصيل يخلص مارشال إلى المرتبة الثانية من تحليله! والذي يبدو واضحاً أن مارشال أراد أن يتجنب التيه الفكري، الذي يتسبب عن التعريفات المحددة، والتفسيرات أحادية الجانب والمنطق للقيمة. واستطاع أن يعطف اتجاه التفكير الجاد ببراعة من البحث عن المضامين الفلسفية لجوهر القيمة (كون السلع نتاجات للعمل البشري المجرد) و(كونها أوعية منافع) إلى البحث في الآلية التي يتحدد بها التعبير النقدي عن القيمة — وهي كما قلت مقولة تحظى بإجماع مدرسي عام — وهكذا استطاع أن يوجه الأنظار إلى السوق، حيث العرض والطلب معاً، وليس إلى واحد منهما فقط، كما فعل الكلاسيك والحديون.

وضمن هذه المنظومة يقدم (مارشال) سعر الطلب «وهو السعر الذي يكون الفرد مستعداً لدفعه بهدف الحصول على السلعة، وقد لا يتطابق مع

---

(١) Marshall, p. 61.

السعر الفعلي (السوقي) إذ قد يكون الأخير أقل منه، وحينئذ يحقق المستهلك فائضاً». ويكون طلب الفرد فعالاً عندما يكون السعر الذي يقبل دفعه للشراء بمستوى يغري البائعين على البيع.

أما سعر العرض «فهو السعر الذي يكون المنتجون مستعدين للإنتاج والبيع فيه، وإذا كان السعر الفعلي (السوقي) أكبر من هذا السعر فإن المنتج يحقق فائضاً» أما سعر التوازن (Equilibrium Price) فهو السعر الذي تلتقي فيه رغبة البائع والمشتري على التبادل (ومارشال) يقدم تعميمات وصفية: «قوانين» تعبر عن ميول واتجاهات السلوك ضمن شروط معينة[١] ويضبط آثار العوامل المختلفة المؤثرة في الظاهرة من خلال أفراد العامل (موضوع البحث) وافتراض بقاء العوامل الأخرى ثابتة (Ceteris Paribus)[٢].

ومن مجرد محددات كل من العرض والطلب ومروناتهما يتحدد السعر والكميات المتبادلة، وبمتابعة الطلب المشتق على مدخلات الإنتاج واستمثال المنتج لوضعه بالنسبة للتكاليف والإيراد تتحدد الكميات الموظفة من عوامل الإنتاج وأسعارها، وهكذا يتحقق تخصيص الموارد، ويتحقق

---

(١) Marshall, p. 38.

(٢) مع أن مارشال أشار إلى ضرورة ذلك، وأنه في تحليل واحد من المتغيرات لا ينكر وجود المتغيرات الأخرى، إنما يهمل أثرها لبعض الوقت، إلا أننا سنجد أن روبنسون (J. Robinson) ووافقها في ذلك بيجو (Pigou) قد جحدوا عملية هذا الفرض ومنطقيته، كذلك هاجمه (Knight) أيضاً انظر:

Joan Robinson, The Economics of imperfect competition, P.174.

توزيع الدخول جزئيا حسب نظام الملكية السائد، حيث يتحدد دخل الفرد بكميات الموارد التي يملكها وأسعارها التي تتحدد بإنتاجيتها الحدية وضمن هيكل السوق التنافسي المفترض في عموم التحليل الكلاسيكي والكلاسيكي الجديد، ولست بصدد تفصيل الحديث هنا؛ إذ سنعود إلى مناقشات تفصيلية في المباحث اللاحقة إن شاء الله تعالى، عند بحثنا المقارن للرأسمالية الاشتراكية في مجال الأسعار وتخصيص الموارد.

السعر بمعناه الواسع:

وقبل الانتقال إلى الفقرة التالية أرى لزاماً أن أعرج إلى مفهوم (السعر) بشيء من التفصيل، سيما وأن النظرية الاقتصادية كفت عن استخدام اصطلاح (القيمة) وصار الحديث محصوراً في السعر ونظامه، فهل هناك ما يقال عن السعر غير الذي سبق قوله؟!.

مما تقدم لا حظنا أن تعريف السعر كتعبير نقدي عن القيمة مسألة اتفاقية لا خلاف فيها، ويمكن للقارئ أن يجد ذات التعريف في كتابات الاقتصاديين من مختلف المدارس، فمع (آدم سميث) نلاحظ توكيده على أن القيمة التبادلية للشيء هي «قوة شراء السلع الأخرى التي يحرزها امتلاك ذلك الشيء». أما (مارشال) فقد أكد «إننا نسمي قيمة كل شيء معبراً عنها بالنقود: سعر الشيء». وهو ما أكده (ماركس) أيضاً «...ليس السعر بحد ذاته غير التعبير النقدي عن القيمة»(١). وعبر ستكلر (G. Stigler)(٢)

---

(١) كارل ماركس، الأجور والأسعار والأرباح، مصدر سبق ذكره، ص/ ٤٩.

(٢) G .Stigler, Op. Cit., pp. 14, 22.

عن السعر بكمية النقود، وعاد وعبر مستدركاً بأن سعر المنتوج ببساطة هو الشروط التي يحصل بها ذلك المنتوج. ولاحظ ليفتويج (R. Leftwich)[1] أن قيمة السلعة تقاس بسعرها في اقتصاد السوق.

على أن هذا المفهوم للسعر ما عاد كافياً، خاصة بالنسبة للاقتصاد الاشتراكي، الذي يزخر تراثه بذم النقود وتمنية المجتمع بطور الوفرة السلعية، حيث لا حاجة إلى نقد[2]. ولقد كان للهجوم الذي شنه (Von Mises) على الاشتراكية، والذي سيأتي تفصيله لاحقاً بالغ الأثر في لفت نظر الاقتصاديين الاشتراكيين إلى واحدة من أعقد[3] مشكلات الاقتصاد الاشتراكي، تلك هي مشكلة العقلانية في تخصيص الموارد مع غياب السعر بسبب غياب حسابات الكلفة نتيجة التملك العام لوسائل الإنتاج والموارد، وإزاء مشكلة كهذه وجد (تايلر) و(لانكه) في مفهوم (ويكستيد) للسعر خير أرضية للدفاع ضد هجوم (ميزر) إذ يفرق (Wicksteed) بين المعنى

---

(١) R. Leftwich, Op. Cit., p. 19.

(٢) لقد استغرقت ضرورة التحلل من هذا الموقف الأيديولوجي المذاع، والذي أطبق لفترة من الزمن، استغرقت من (لانكة) Lange مبحثاً ملحقاً ضمنه مقتطفات من الأدبيات الاشتراكية تشير إلى تفهم أقطاب الفكر الاشتراكي لمشكلة تخصيص الموارد، وضرورة النقود لذلك. انظر:

O. Lange "The Allocation of Resources under Socialism in Marxist – Literature", in B. E. Lippincortt (ed), Op. Cit., pp. 132 – 142.

(٣) مع أن توسيج (Toussig) قد صنف مشكلة تسعير السلع في الاشتراكية بين المشكلات ذات الوزن الخفيف، وذلك في عام (١٩١١)، كما أشار لانكة، إلا أنه يبدو فعلاً أنها من أعقد مشكلات الاشتراكية، كما أثبت واقع الحال. Lippincott (ed), Op. Cit., p.90.

الأضيق للسعر أي «النقود التي يحصل مقابلها على شيء مادي، خدمة، امتياز»، وهذا ببساطة حالة خاصة للسعر بمعناه الأوسع: « كشروط تعرض بها البدائل»[1]. إن هذا المفهوم يحظى بالقبول في المدارس الاقتصادية المختلفة، فقد عرضه (Wicksteed) وغيره من اقتصاد السوق وتبناه (Lange) وغيره من الاشتراكيين.

أما وقد اتضح السعر ومعانيه فسننظره وتخصيص الموارد في النظم المعاصرة، وهو موضوع الفصل الآتي.

---

(١) Philip H. Wicksteed, The common sense of political Economy, Vol. 1, p. 28.



الفصل الثاني

الأسعار وتخصيص الموارد

في النظام الرأسمالي

تمهيـــد

في هذا الفصل سنتتبع تكوين الأسعار للمنتجات النهائية والموارد، ودور مؤسسة السوق في تخصيصها، وهذا هو موضوع المبحث الأول، وسنراقب في المبحث الثاني جوانب القصور في آلية السوق، التي أدت إلى فشلها في تحقيق الكفاءة والأمثلية والرفاهية في النظام الرأسمالي.

المبحث الأول

دور السوق في تكوين الأسعار وتخصيص الموارد

ثمة افتراضات ضمنية يصدر عنها التحليل الاقتصادي المعاصر لنظام السوق منها: ما يتعلق برشد الفرد الاقتصادي، ومتابعته لمصلحته الشخصية، وكونه هو المحكم فيها[١]، وسعيه إلى تعظيم منافعه وعوائده وتدنية معاناته وتكاليفه. ومنها ما هو مؤسسي يتعلق بالقناعة بنظام الملكية الفردية، والتوزيع الابتدائي للثروات والدخول النقدية. والناس في نظام السوق يشاركون في النشاط الاقتصادي جميعاً بصفتهم مستهلكين، وقد يشاركون بصفتهم منتجين، أو ملاكاً لواحد أو أكثر من خدمات العوامل الإنتاجية.

ولما كان النشاط الاقتصادي عموماً محفوزاً بالحاجات الإنسانية (Human Needs) التي لولاها لم يكن هناك مبرر لأي نشاط اقتصادي، فمن الطبيعي جداً أن يكون الاستهلاك هو مآل الفعالية الاقتصادية، وإن كان للمشاركين في هذه الفعالية أهداف أخرى فإنها لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال التوافق مع الاستهلاك كدافع مستحدث للنشاط الاقتصادي وموجه له. وبهذا المعنى أكد (ستكلر stigler) أن الطريقة الأساسية لتنظيم الإنتاج في المجتمع الرأسمالي هي نظام الأسعار، حيث يلعب السعر دور (الحازور) لرغبات المستهلكين[٢]. ومن هذا المنطلق كان منطقياً جداً

---

(١) J. S. Mill, Op.Cit., pp. 218 – 220, 947 – 953.

(٢) G. Stigler, Op. Cit., p. 16.

أن يستهل البحث بدراسة سلوك المستهلك، أي بنظرية الطلب كتعبير نقدي عن شدة الحاجات الإنسانية.

سلوك المستهلك:

مع الافتراضين السابقين: العقلانية، والتوزيع الابتدائي للملكية والدخول، فإنه يصبح من المتعين على الفرد أن يحقق أكبر إشباع ممكن لحاجاته المختلفة بدخله النقدي، فإذا وفق المستهلك لتحقيق هذا الغرض ـ أكبر إشباع ممكن بدخله النقدي ـ حينئذ يقال إن المستهلك قد حقق حالة التوازن. وبصدد تفسير حالة توازن المستهلك عرض التحليل الاقتصادي نظريتين: وفيما يلي خلاصة وجيزة لهما:

أ ـ نظرية المنفعة الحدية:

تقوم هذه النظرية ـ زيادة على الافتراضات ـ السابقة على ركيزة افتراضية أخرى مفادها أن المستهلك يستطيع أن يقدر عددياً (Cardinal) وحدات المنفعة التي يحصل عليها من استهلاك سلعة معينة، في ظرف معين بوحدة قياس ذاتية هي الـ (Util).

كما تؤكد هذه النظرية حقيقة مفادها تناقص المنفعة التي يجنيها الفرد من استهلاك وحدات متتالية من سلعة معينة في وقت معين، وهذا ما يعبر عنه بقانون تناقص المنفعة الحدية وهذا القانون هو قانون (Gossen) الأول، وهو المسؤول عن شكل منحني طلب الفرد على سلعة معينة انحداراً وتحدباً، كما أوضحت (جوان روبنسون)[1].

---

(١) J. Robinson, Economics of imperfect competition, Op. Cit., pp. 23-24.

وتظهر القيم العددية للمنفعة الكلية والحدية في جدول عددي يسمى جدول المنفعة، ويمثل عادة بيانيا في منحنيين واحد للمنفعة الكلية، والآخر للحدية، ويكون بالإمكان حساب أحدهما من الآخر، واشتقاقهما رياضياً وهندسياً على نحو ما هي العلاقة بين كل القيم الكلية والحدية[١].

ولما كانت حاجات المستهلك كثيرة ومتنوعة فإنه يواجه سيلاً من وسائل إشباع هذه الحاجات أي من السلع ذات الأسعار المحددة، سواء بفعل قوى السوق، أو من قبل السياسة الاقتصادية، وبالتالي فإن على المستهلك أن يختار كميات السلع بالقدر الذي يحقق له أكبر إشباع ضمن المعطيات الموضوعية التي تحكمه: دخله النقدي والأسعار المعطاة، وضمن تقييمه الذاتي لمنافعها. إن تحقق هذه الحالة ـ حالة التوازن ـ رهين بتوفر شرطين:

الأول: يتمثل بتساوي المنافع الحدية لوحدة النقد في وجوه الإنفاق المختلفة، وذلك يتم من خلال نسبة المنفعة الحدية للسلعة إلى سعرها ومقارنتها بالمنافع الحدية للسلع الأخرى منسوبة إلى أسعارها، وهذا هو (الشرط الضروري) أي:

$$\text{م ح}_{١} / \text{س}_{١} = \text{م ح}_{٢} / \text{س}_{٢} = ... = \text{م ح}_{ن} / \text{س}_{ن}$$

أما الشرط الثاني: لتوازن المستهلك فهو أن يكون مجموع إنفاقه في الوجوه المختلفة مستوعباً لكامل دخله المخصص للاستهلاك، أي أن:

$$(\text{ك}_{١} \times \text{س}_{١}) + (\text{ك}_{٢} \times \text{س}_{٢}) + ... + (\text{ك}_{ن} \times \text{س}_{ن}) = \text{د}$$

---

(١) P. W. Bell and M. P. Todaro, Economic Theory, pp. 34 – 36.

إن الصعوبة في هذه النظرية تنشأ من عدم القدرة على تقدير وحدات المنفعة عددياً بطريقة عملية؛ لذا يلجأ عادة إلى النظرية التالية في تفسير سلوك المستهلك.

ب ـ نظرية المنفعة الترتيبية (تحليل السواء):

في هذه النظرية يواجه المستهلك تفضيلاته الذاتية بالمحددات الموضوعية: الدخل النقدي والأسعار، التي تبين حدود إمكاناته على الشراء (تظهر بيانياً بخط مستقيم يسمى خط الميزانية، أو خط السعر على فرض أن المستهلك يحقق توازنه من سلعتين).

أما تفضيلاته فتتلخص في تقديره الذاتي لتوليفات (توافق) السلع التي تعطيه نفس المستوى من الإشباع: تجعله على سواء، دون إلحاح في تقدير كمية المنفعة المستحصلة منها عددياً، ويكتفى من المستهلك بترتيب السلع موضوع استهلاكه في توليفات (توافق) متكافأة الإشباع وعلى نحو ترتيبي (Ordinal). وبيانياً تمثل هذه التوليفات السلعية ذات المستوى المتكافئ بمنحني يسمى منحني السواء. إن مجموعة منحنيات السواء للمستهلك الواحد تسمى خارطة سواء المستهلك. وكلما بعد منحني سواء المستهلك من نقطة الأصل مثل إشباعاً أكبر، لذا نلاحظ أن المستهلك يحقق توازنه عندما يحرز أكبر طموح استهلاكي ممكن (أبعد منحني سواء) بإمكاناته المادية (خط الميزانية) وحيث إن منحني السواء محدب باتجاه نقطة الأصل (بسبب تناقص المعدل الحدي للإحلال الناجم عن تناقص المنفعة الحدية للسلعة الأكثر وفرة) فإنه سوف يمس خط الميزانية في نقطة واحدة من

نقاطه، وهذه النقطة تمثل توافق السلعتين التي تحقق تطابق الطموح الاستهلاكي مع الإمكانات الموضوعية للمستهلك.

وهكذا نستطيع أن نفسر سلوك المستهلك وميله باتجاه التوازن إزاء كل تسويات[1] جديدة تحصل في دخله النقدي أو أسعار السلع التي يشتريها من خلال أثري الدخل (Income Effect) والإحلال (Substitution Effect).

الطلب ومحدداته:

يقصد بالطلب الفردي كميات السلعة التي يكون الفرد مستعداً لشرائها في مستويات السعر المختلفة في فترة زمنية معينة. وقد رصد اتجاه عام يحكم هذه العلاقة الدالية بين سعر سلعة ما (اعتيادية) والكميات المطلوبة منها، وعمم بصيغة قانون يسمى (قانون الطلب) الموضح للعلاقة العكسية بين السعر والكميات المطلوبة.

إن طلب الفرد على سلعة معينة يعتمد ليس فقط على سعر السلعة نفسها، إنما على عوامل أخرى تعرف بمحددات الطلب، وهي دخل المستهلك ـ تفضيلاته ـ أسعار السلع البديلة والمكملة واتجاه التغيرات المتوقعة في هذه العوامل.

---

(١) لاحظ البعض أن بالإمكان رصد سلوك المستهلك من خلال تعقب هذه التسويات والاستدلال بها ضمنياً على تفضيلاته بما أسموه نظرية التفضيل المستبان التي تبدو حالة خاصة من تحليل السواء. انظر لشرح هذه النظرية: نعمة الله نجيب إبراهيم، النظرية الاقتصادية: الاقتصاد التحليلي الوحدي، ص/ ١٨٥.

وهذه المحددات يظهر أثرها في مستوى الطلب (المحل الهندسي لمنحني الطلب) أما أثر سعر السلعة المعنية فيظهر في انحدار المنحني الموضح لدرجة استجابة الكمية المطلوبة من السلعة للتغير في سعرها، وهو ما يعرف بالمرونة السعرية، وهي الأخرى لها محددات (وفرة البدائل للسلعة ــ أهمية استعمالها ــ تخصيصاتها في ميزانية المستهلك، الفترة الزمنية لتحقق الاستجابة). هذا ويشار عادة عند بحث آثار تغيير السعر إلى بقاء الأشياء الأخرى، محددات الطلب الأخرى، على حالها (Ceteris Paribus)[١].

من الجمع الأفقي للطلبات الفردية على سلعة معينة نحصل على طلب السوق، الذي هو كميات السلعة، التي يكون مجموع الأفراد مستعدين لشرائها في مستويات السعر المختلفة مع بقاء محددات الطلب الأخرى على حالها. إن هذا الطلب حيث هو طلب فعال ـ إذ إن تعبير الاستعداد يتضمن إضافة إلى الرغبة في الشيء القدرة على الدفع مقابل شرائه ــ فإنه سوف يستحث المنتجين لإنتاج السلعة وعرضها في السوق استجابة للطلب.

والآن ننتقل إلى الشاطئ الآخر لنرى تسويات الطلب الفعال في جانب العرض.

---

(١) بهدف أحكام التحليل لأثر أحد المتغيرات يفترض ثبات المتغيرات الأخرى، وهذه بدعة منهجية ابتدعها مارشال، إلا أن (جوان روبنسون) ترى أن هذا الافتراض لا يقطع الأمل في رسم منحنيات طلب واقعية وحسب، إنما هو افتراض غير منطقي بذاته، أنه يصح فقط مع سلعة لا ترتبط تنافسياً أو تكاملياً مع أي سلعة أخرى، ولكن حيث إن كل السلع تتنافس على نقود المستهلك فلا وجود إذاً لمثل هذه السلعة البتة. ثم إنه يستلزم بقاء شروط العرض ثابتة للسلع الأخرى، وهذا ما لا يتوقع وجوده أيضاً. انظر: J. Robinson, imperfect competition, p. 20.

العرض ومحدداته:

يقصد بالعرض الفردي: الكميات التي يكون المنتج مستعداً لعرضها في السوق في أسعار مختلفة خلال فترة زمنية معينة.

ونجد أن علاقة طردية تربط السعر والكمية المعروضة في ظروف معينة يلخصها قانون العرض. إن عرض المنتج لسلعة ما لا يعتمد فقط على سعرها، إنما يعتمد على عوامل أخرى تسمى محددات العرض، وأهمها (الفن الإنتاجي، أسعار المدخلات في العملية الإنتاجية، الضرائب، الإعانات) وتؤثر هذه المحددات في مستوى العرض (المحل الهندسي لمنحني العرض).

أما إنحدار هذا المنحني فيشير إلى درجة استجابة الكميات المعروضة للتغير في السعر، وهو ما يعرف بمرونة العرض، ولها هي الأخرى محددات ترتبط بحجم المشروع، والتنظيم المؤسسي لسوق ناتجه وسوق مدخلاته. أما عرض السوق فهو مجموع كميات السلعة التي يكون المنتجون مستعدين لعرضها في مستويات السعر المختلفة في فترة زمنية معينة.

التوازن:

إن دالة الطلب التي سبقت الإشارة إليها تبين استعداد الأفراد لشراء السلعة وحتى حد أقصى للسعر، حيث يحجم الأفراد بعده عن طلب السلعة، أما دالة العرض فتبين استعداد المنتجين لعرض السلعة، وحتى حد أدنى للسعر يتوقف المنتجون بعده عن إنتاج السلعة، وضمن حدود هذا المدى لمستويات السعر يوجد مستوى واحد للسعر يتوافق فيه استعداد البائعين والمشترين، وهذا السعر هو سعر التوازن (Equilibrium Price)

الذي يصفي السوق فلا يوجد معه نقص أو فائض في سوق السلعة، وفي بنية معينة للسوق توجد آلية تدفع باتجاه تحقق هذا السعر.

وإذا كنا قد تكلمنا عن العوامل التي تفسر (سلوك المستهلك) وتوازنه، ومن ثم تفسر اتجاه الطلب فإن هناك عوامل أخرى تفسر (سلوك المنتج) وتوازنه، ومن ثم تفسر اتجاه العرض، وفيما يلي إيجازاً يشرح توازن المنتج.

سلوك المنتج:

إذا كان هدف المستهلك تحقيق الإشباع، بل أقصى إشباع ممكن فإن المنتج هو الآخر يهدف إلى تحقيق الربح، بل وأقصى ربح ممكن، وهو ينجز ذلك من استمثال وضعه في الإنتاج ومن استمثال وضعه في البيع، وفيما يتعلق بالتوازن في سوق المدخلات يمكن إيضاح ذلك من خلال عرض دلالات الإنتاج:

دالة الإنتاج بمدخل واحد:

تشير دالة الإنتاج إلى العلاقة المادية بين مدخلات الإنتاج اللازمة لإنتاج سلعة ما وكمية الناتج منها[١]، وهي علاقة معطاة وهي هنا محكومة بـ (قانون الغلة المتناقصة) الذي يشير إلى أن استخدام وحدات متتالية من عامل إنتاجي متغير في فترة زمنية محددة مع كمية معطاة من عوامل الإنتاج الثابتة تؤدي إلى تزايد الناتج الكلي زيادات متزايدة، ثم زيادات متناقصة، وقد يدخل في طور التناقص المطلق عند استمرار

(١) هاشم السامرائي، النظرية الاقتصادية، ص/ ٨٣ ـ ٨٧.

استخدام وحدات العامل المتغير إلى نفس الكمية المعطاة من العوامل الثابتة.

وهذه العلاقة بين الناتج ومدخلات الإنتاج يعبر عنها عددياً بجدول يسمى جدول الإنتاج، ويمكن أن تمثل بيانياً بمنحنيات الناتج الكلي والمتوسط والحدي الموضحة لمراحل الإنتاج الطبيعي.

دالة إنتاج بمدخلين متغيرين (تكنيك الناتج المتساوي):

إن المنتج قد يحقق ناتجه بمدخلين متغيرين، وقد طور لأجل استمثال وضع المنتج تكنيك الناتج المتساوي الذي يمكنه من استقصاء الناتج بمزيج العناصر الأقل كلفة، وذلك من خلال عملية إحلال وحدات العامل الرخيص محل وحدات العامل ذي السعر المرتفع، ويوضح ذلك بيانياً بتماس منحني الناتج المتساوي المعبر عن توافق وحدات المدخلين المحققة لنفس كمية الناتج مع خط التكاليف المعبر عن إمكانات المنتج على شراء توافق وحدات المدخلين، وتؤشر نقطة التماس هذه توازن المنتج المدني للكلفة (Cost Minimization) في ظل الميزانية وأسعار المدخلات المعطاة والتكنولوجيا السائدة.

دالة التكاليف: إن المنتج لا يهتم بسلوك الناتج المادي فحسب، إنما يُعنى بأسعار مدخلاته التي تحدد بمعية كمية المدخلات المستخدمة تكاليف المنتج المتغيرة، وإذا ما ضمت هذه الأخيرة إلى التكاليف الثابتة للمشروع نحصل على التكاليف الكلية، التي تظهر عددياً ومتوسطاتها والكلفة الحدية في جدول التكاليف، ويمكن أن تمثل بيانياً بمنحنيات الكلفة، وتشكل

الكلفة المتوسطة والحدية أهم ما ينبغي أن يسترشد به، فقد أشارت (روبنسون)[1] إلى أن أول أداة تلزمها في تحليلاتها هي زوج من المنحنيات (المتوسط والحدي) سواء في الكلفة أو العائد أو الإنتاج.

جدول الإيراد: يرتبط إيراد المنتج بكمية الناتج المباعة من جهة وبسعر الوحدة الواحدة منه، وبمعرفة كمية الناتج وسعر البيع نحصل على جدول الإيراد: الإيراد الكلي، المتوسط، الحدي، ويمثل هذا الجدول بيانياً بمنحنيات الإيراد. وفي حالة ثبات السعر تظهر جميعها بشكل خطي.

توازن المنتج:

بافتراض أن المنتج يستطيع أن يبيع كل وحدات إنتاجه بسعر واحد، وأنه يحصل على كل وحدات المدخلات بسعر واحد أيضاً (افتراض المنافسة التامة) فإن المنتج يحقق توازنه (أكبر ربح ممكن أو أقل خسارة لابد منها) عندما تتساوى كلفة الوحدة الأخيرة من الناتج: الكلفة الحدية، مع السعر الذي تباع به: الإيراد الحدي، وقبل هذا المستوى من الناتج تضيف كل وحدة إضافية منتجة إلى إيرادات المشروع أكثر مما تكلفه، فيكون من رشد المنتج أن يتوسع في الإنتاج. وبعد هذا المستوى تكون كلفة الوحدة الإضافية المنتجة أكبر من إيرادها، فلا ينبغي أن يصل المنتج بإنتاجه إلى هذا المستوى. وإذاً فالقاعدة الذهبية لتوازن المنتج هي: المساواة بين الكلفة الحدية والإيراد الحدي. وفي ظل المنافسة التامة تتطابق هذه القاعدة لاستمثال المنتج لوضعه مع قاعدة (Lerner Rule — Hotelling) التي

(١) J. Robinson, imperfect comp. P. 26.

تلزم المنتج بالناتج الأمثل اجتماعياً الذي يتحقق بالمساواة بين الكلفة الحدية والسعر[1].

إن الذي يحدد ربح المنتج أو خسارته هو متوسط التكاليف الكلية لمشروعه، فإذا كان المنتج يحرز إنتاجه التوازني بمتوسط كلفة أدنى من السعر فعندئذ يحقق ربحاً اقتصادياً، أما إذا كان متوسط الكلفة الكلية مساوياً للسعر فالمنتج عندئذ يحقق ربحاً اعتيادياً فقط، في حين يحقق خسارة إن كان متوسط كلفة إنتاجه أعلى من سعر وحدة الناتج.

إن المنتج في سوق المنافسة التامة يأخذ ظروف السوق المعطاة ويعمل على تكييف حجم إنتاجه بحسبها، فإن استطاع أن يفي بتكاليف الإنتاج المتوسطة أثبت مكانه في السوق، وإلا كان عليه أن يخرج، فالمنتج يأخذ سعر وحدات إنتاجه وسعر وحدات المدخلات التي يستخدمها كمعطيات تحددها الصناعة، وما عليه إلا أن يتكيف لها (Price taker). فمنها يحسب جدول إيراده وجدول تكاليفه، وعليه عندئذ أن يحدد حجم الناتج لمشروعه. ولقد حان الوقت لنشير بإيجاز إلى المنافسة التامة وشروطها.

المنافسة التامة (Perfect Competition)

سنقبل ابتداءً القول بأن المنافسة التامة هي صفة لواحدة من حالات السوق تتسم بصغر حجم الوحدات المشاركة فيه، بحيث لا يكون لها تأثير يذكر على السعر والكمية المنتجة في سوق الناتج، ولا على السعر والكمية

(١) C.A. Tisdell, The Theory of Economic Allocation, P.38.

المستخدمة من مدخلات الإنتاج.

ومن شروط المنافسة التامة أيضاً تجانس السلعة المنتجة، بحيث لا يجد المستهلك أي فارق بين منتجات المشروعات المختلفة، وكذلك تجانس وحدات المدخلات الإنتاجية المستخدمة في الصناعة.

ولابد لتمام المنافسة أيضاً من حرية الانتقال التامة من وإلى السوق للوحدات الإنتاجية والمدخلات بما يعني غياب التدخل الحكومي في الحياة الاقتصادية، على أن يقترن كل ما تقدم بمعرفة المشاركين بظروف السوق معرفة تامة[(١)].

فإذا ما توافرت هذه الشروط مجتمعة في سوق معينة قيل عنها: أنها سوق منافسة تامة، وفيها يكون منحني الطلب على ناتج المشروع تام المرونة (مستقيماً أفقياً) أي أن المنتج يستطيع أن يبيع أي كمية ينتجها بنفس السعر المعطى من قبل الصناعة.

كما يكون منحني عرض المدخل بالنسبة للمشروع الفردي تام المرونة أيضاً، أي يستطيع أن يحصل على أي كمية من المدخل وبنفس السعر المعطى. لكن كيف تحدد أسواق الناتج وسعر المدخل؟

---

(١) يعلق (Ryan) شرط تمام المنافسة على حرية الحرية للمشاركين في النشاط الاقتصادي (Price Theory, Ch.9) في حين يجعلها آخرون معلقة بالمعرفة التامة انظر: A. W. Stonier and D. C. Hage, Economic Theory, Op. Cit., PP. 28 – 29.
ويبدو أن الرأي الأول أكثر وجاهة في تحديد ما صار يعرف بالمنافسة الشغالة Workable Comp. إذ تعرف المدرسة النساوية المنافسة على أنها غياب حواجز الدخول. انظر في هذا المفهوم: Ekelund and Hebert, Op. Cit., p. 506.

تحديد سعر الناتج وسعر المدخل في ظل المنافسة التامة[١]:

إن سعر التوازن الذي سبقت إليه الإشارة هو السعر الذي تحدده الصناعة التنافسية للسلعة، وذلك بتقابل دالة الطلب سلبية الانحدار (لأن انخفاض السعر يؤدي إلى زيادة طلب المستهلكين القدامى للسلعة والى دخول مستهلكين جدد إلى سوقها) مع دالة العرض موجبة الانحدار (لأن السعر المرتفع يستدرج وحدات عناصر الإنتاج إلى سوق السلعة، ولم يكن ذلك ليتحقق لولا ارتفاع السعر). وبتقاطع الدالتين يتحدد السعر الذي تأخذه المشروعات الفردية (As given) وتعمل بموجبه.

وبذات الآلية السابقة يتحدد سعر المدخل في الصناعة التنافسية التامة[٢]. فمن ناحية المشروع يكون بإمكانه الحصول على أية كمية من وحدات المدخل دون أن يؤثر ذلك في السعر؛ لأن المشروع من الصغر بحيث لا يترك أثراً محسوساً على سعر المدخل، وبذلك يكون منحني عرضه بالنسبة للمشروع خطاً أفقياً مستقيماً. أما طلب المشروع على وحدات المدخل فيتحدد بإيراد الناتج الحدي للمدخل، حيث أن الطلب عليه هو طلب مشتق، فالمشروع إنما يهتم بالناتج الحدي للمدخل (ن ح) منظوراً إليه من زاوية إسهامه في إيرادات المشروع أي الإضافات المتتالية التي تتسبب فيها بيع وحدات الناتج، وهو ما يعرف بإيراد الناتج الحدي (أ ن ح) ويحسب بضرب الناتج الحدي (المادي) في الإيراد الحدي (أ ح). وتجدر الإشارة إلى أنه في حالة المنافسة التامة حيث يكون الإيراد

---

(١) السيد علي، ص/ ٢١٩، ٢٨٦، الجاسم، ص/ ٤٧٦، ٤٨٠.

(2) See also: Stonier and Hague, pp. 239 – 244./ R. Leftwich, pp. 309 – 310.

الحدي مساوياً للسعر (أ ح = س ن)، فإن قيمة الناتج الحدي تكون مطابقة لإيراد الناتج الحدي:

ق ن ح = ن ح× س ن = أ ن ح = ن ح× أ ح

فإذا كان إيراد الناتج الحدي أعلى من سعر وحدة المدخل (أ ن ح > س م) كان من رشد المشروع أن يستخدم المزيد من وحدات المدخل إلى أن يحصل التساوي بين إيراد الناتج الحدي للمدخل وسعر وحدته، ولا يعود بعد هذا الحد استخدام وحدات إضافية منه مبرراً؛ لأنها تضيف إلى كلفة المشروع أكثر مما تضيف إلى إيراداته. وحيث أن الناتج الحدي المادي للمدخل يتناقص مع مستويات مرتفعة من استخدامه (قانون الغلة المتناقصة) لذا تكون دالة إيراد الناتج الحدي متناقصة أيضاً بعد مستوى معين، ويشكل هذا الجزء سلبي الانحدار من منحني إيراد الناتج الحدي للمدخل طلب المشروع على وحدات المدخل. على فرض أنه المدخل الإنتاجي الوحيد الذي يستخدمه المشروع.

أما بالنسبة للصناعة ككل فإن عرض المدخل سيكون دالة متزايدة للسعر توضح أن استقطاب وحدات إضافية من المدخل للعمل في صناعة معينة يستلزم إغراءه بسعر أعلى يفي بتكاليف انتقاله وعرضه في سوق الصناعة، وبذلك يظهر عرض المدخل بمنحني موجب الميل.

أما طلب الصناعة على المدخل فيتحدد بالجمع الأفقي لطلبات المشروعات الفردية التي تحدد هي الأخرى بقيمة الإنتاجية الحدية للمدخل

ولكن مع أخذ آثار السوق[1] (Market effects) بنظر الاعتبار (تلك التي تتسبب في تحول منحني طلب المشروع، أي منحني قيمة الناتج الحدي للمدخل إلى محل هندسي جديد يعكس تسوية المشروع لوضعه على أساس تغيرات سعر الناتج وسعر المدخل، كما يعكسه السلوك المجموعي للمشروعات). ولذلك يكون منحني طلب الصناعة أشد انحداراً من منحني الطلب الفردي (ق ن ح)، موضحاً الكميات المختلفة للمدخل، التي تعمد المشروعات إلى طلبها بأسعار مختلفة ومتضمناً أثر السوق.

وبتقابل دالتي عرض الصناعة وطلبها تحدد الكميات الموظفة من المدخل وسعر المدخل الذي تأخذه المشروعات وتقيم على ضوئه حساباتها بصدد اختيار حجوم نواتجها.

وبذلك أمكن أن تضيف وجهاً آخر لنفس الحقيقة التي سبق تقريرها، من أن تحديد المستوى التوازني للمنتج يتم بالمساواة بين الكلفة الحدية والإيراد الحدي، وهذا الوجه هو أن توازن المنتج يتحقق بالمساواة بين سعر وحدة المدخل وقيمة ناتجه الحدي (المطابق في ظل المنافسة لإيراد الناتج الحدي. وإذ ذاك يكون ربح المنتج قد بلغ أكبر ما يمكن (أو أن خسارته قد بلغت أصغر ما يمكن).

---

(١) أثر السوق أو الأثر الخارجي يقصد به التسويات الناجمة عن تغير ناتج كل المنشآت بسبب تغير سعر المدخل. أما أثر المشروع أو الأثر الداخلي فيقصد به التسويات في توظيف الموارد الناجمة عن تغير سعر أحد العوامل المسهمة في توليفة المدخلات. انظر:

- Leftwich, Op. Cit., pp. 313 – 314.

آلية السوق ودورها في الكفاءة أو الأمثلية والرفاهية[1]

يلاحظ مما تقدم أن السوق كمؤسسة وسيطة تنجز وظائف عديدة: فهي تجهز آلية مستمرة لترجمة تفضيلات المستهلكين وقراراتهم الاستهلاكية بتعابير نقدية (الطلب الفعال) مدرجة بحسب الاستعداد على الدفع (أسعار الطلب) وتبرق بها إلى المنتجين الذين يقيمون حساباتهم في اختيار ميادين نشاطهم، وحجوم مشروعاتهم، والفنون التكنولوجية المستخدمة، وتوليفات المدخلات على ضوء أسعار الطلب، هذه العاكسة للتفضيل الاجتماعي المعزز بالقدرة على الدفع من جهة وعلى ضوء تكاليف عرض هذه السلع الموضحة للندرة النسبية لمدخلاتها قياساً باستخداماتها البديلة من جهة أخرى (أسعار العرض).

والسوق بذلك تفرز نتائج اقتراع المستهلكين على الاستخدامات المختلفة للموارد بالمستويات المطلوبة بعد أن تتوسط في ترجيحها بالأوزان النسبية (الأسعار)، وهي بذلك تقدم عروضها للمنتجين، وكذلك لملاك خدمات العوامل الإنتاجية التي تتطوع السوق لتحديد أسعارها أيضاً، وبذلك فهي تحدد دخولهم جزئياً، ومن ثم تحدد توزيع الناتج فيما بينهم.

وتعمل السوق على الفصل بين التفضيلات الآنية الجارية والتفضيلات المستقبلية للمستهلكين، فتنجز وظيفة تقنين الاستهلاك، وكذلك تخصيص الدخول بين الاستهلاك والادخار جزئياً بقدر تعلق الأمر بسعر الفائدة.

---

(١) الجاسم، ص/ ٢٨٦، السيد علي، ص/ ٣٥١.

إن طوفاناً من القرارات: من الفعل وردوده؛ من التسويات المستمرة تنجزها السوق في كل لحظة وبصورة غير شخصية وغير واعية سواء في سوق المنتجات النهائية، أم في أسواق المدخلات وأسواق رأس المال. ومن خلال المعرفة التامة للمشاركين في السوق بأحوالها، ومن خلال حرية التصرف وتوجيه النشاط والموارد، ومن خلال استمثال كل مشارك في السوق لوضعه، تظل هذه التسويات مستمرة لكنها باتجاه واحد، هو اتجاه الاستمثال والكفاءة وبحساب الفرص البديلة وحتى بلوغ التوازن.

وبهذا المضمون فهمت آلية السوق وفهمت المنافسة، بل واعتبرا وجهان لشيء واحد يقول (آدم سميث) A. Smith: «كل فرد يستحث نفسه باستمرار لتحقيق التوظيف الأفضل لما يملكه: إنها مصلحته حقيقة، وليس قصده مصلحة المجتمع، ولكن متابعة مصلحته الخاصة بالطبع أو بالضرورة تقوده إلى تفضيل الاستخدام الأكثر فائدة للمجتمع»[١]. ويشير في مكان آخر إلى أن تضيق المنافسة هو ضد مصلحة الجمهور[٢]. ويعرض (جون كنيدي) J. F. Kennedy بتفصيل أكثر فيقول: «من المفيد أن نذكر أنفسنا من وقت لآخر بالفوائد التي نجنيها من نظام السوق الحر.

فالنظام يقوم على حرية اختيار المستهلك وحافز الربح والمنافسة العفوية على دولار المشتري. وبالاعتماد على تلك القوى الاقتصادية التلقائية نكفل تلكم الفوائد».

---

(١) A. Smith, 6th Mehen and Co. ed., P. 419.

(٢) Ibid, p. 250.

أ ـ يميل نظامنا آلياً إلى إنتاج أنواع السلع التي يرغبها الناس بالكميات المناسبة التي يرغبون.

ب ـ يميل النظام آلياً نحو تقليل الضياع، فإذا أنجز أحد المنتجين الناتج مع شيء من الهدر فإن آخر سيرى فرصة للربح وذلك بإحراز الناتج بكلفة أقل.

ج ـ النظام يشجع الابتكار والتغيير التكنولوجي..[١].

إن هذه القناعة بمزيات آلية السوق التنافسية قد أنجزت لذلك أدوات تحليلية تسعى إلى تحديد مفهوم الكفاءة أو الأمثلية ومفهوم الرفاهية[٢]، وتساوقاً مع التحليل النفعي العددي كانت نظرة اقتصاديي الرفاهية (بنثام) و(مارشال) و(بيجو) مرتكزة على مسلّمة إمكانية قياس المنافع الفردية وإمكانية تجميعها لاستخراج دالة الرفاهية الاجتماعية، التي تعظم كلما عظمت المنافع التي يجنيها الأفراد لكن لعدم إمكانية ذلك ولذات السبب الذي رفضت من أجله نظرية المنفعة العددية وحل محلها تحليل السواء، كانت فكرة (باريتو) (Pareto) حول الوضع الأمثل (Optimum) التي تنسحب على كل المشاركين في النشاط الاقتصادي، فالمستهلك ينجز وضعه الأمثل إذا لم يعد بإمكانه أن يزيد من شراء سلعة ما، إلا بتخليه عن أخرى، وعمم هذا الوضع الترتيبي ليشمل كل وضع يستنفد التسوية، بحيث لا يمكن أن يتحسن وضع فرد إلا بالإساءة إلى وضع آخر[٣]، عُمِمَ

---

(١) Tisdell, Op. Cit., p. 13.

(٢) انظر: محمد سلطان أبو علي، ص/ ٣٣٤. وانظر أيضاً: Tisdell, pp. 14 – 15. 254 - 265.

(٣) Bell and Todaro, p. 278.

هذا المبدأ في الإنتاج والتبادل لبيان أوضاع التوازن العام، وفيما خلا هذا الوضع الأمثل فإن هناك جيوباً من الأوضاع اللارشيدة التي يمكن أن تستمثل بالتسوية لطرف أو أكثر من المشاركين في النشاط الاقتصادي، وبهذا المعنى تكون الكفاءة من لوازم الأمثلية، وسنرى أن هذين من لوازم الرفاهية.

كفاءة تخصيص الموارد في النموذج التنافسي[١]:

سبقت الإشارة إلى أن المستهلك يستمثل وضعه الاقتصادي حين تكون المنافع الحدية لانفاقه متساوية في جميع الوجوه أي أن:

$$\text{م ح}_{١} / \text{س}_{١} = \text{م ح}_{٢} / \text{س}_{٢} = \cdots = \text{م ح}_{ن} / \text{س}_{ن}$$

وإن تجميعاً لطلبات المستهلكين المرجحة بالأوزان توجه إلى المنتجين من خلال هوية التفضل الاجتماعي: الأسعار النسبية.

إن المنتجين، الهادفين إلى الربح، إذ يستجيبون لطلب المستهلكين الفعال فإنهم لابد أن يستمثلوا أوضاعهم من خلال حسابات التكاليف والإيراد، والشيء نفسه يقال عن ملاك الموارد الذين يبحثون عن أفضل فرص توظيف مواردهم، وقد سبقت الإشارة إلى الآلية التي تحدد بها أسعار المنتجات النهائية وأسعار الموارد، حيث تكون هذه معطيات للمنتجين في سوق المنافسة التامة لا يمكنهم تغييرها.

---

(١) في شروط الأمثلية الباريتية للكفاءة التخصيصية انظر: Bell and Todaro, Op. – Cit., pp. 278 - 288

إن الشيء الوحيد الذي يملك المنتج فعله هو أن يختار مستوى الناتج (في الأجل القصير) وحجم المشروع (في الأجل الطويل) الذي يضمن له استمثال وضعه، وبسبب حرية الانتقال المفترضة في هذه السوق فإن المنتج يستطيع أن يحتفظ فقط بربح اعتيادي، وذلك عندما يكون السعر مساوياً لمتوسط الكلفة الكلية، وفيما عدا هذا فإن المنتج إما أن يخرج خاسراً من السوق، أو أن تكتسح أرباحه الاقتصادية بدخول مشروعات جديدة.

إن تحصين المنتج لوضعه في السوق يتطلب منه أن يستمر باستخدام وحدات المدخل إلى الحد الذي يتساوى فيه سعره مع إيراد إنتاجيته الحدية المساوية لقيمة إنتاجيته الحدية أي أن: س م = أ ن ح = ق ن ح، ومن جهة ثانية فإن المنتج الذي يستخدم أكثر من عامل إنتاج واحد فإنه يحقق توازنه عندما تكون النسب بين الإنتاجية الحدية لكل مدخل وسعره متساوية أي أن:

ن ح أ/ س أ= ن ح ب/ س ب = ... = ن $ح_{ن}$ / $س_{ن}$

وتساوي أيضاً مقلوب كل من الكلفة الحدية والإيراد الحدي وسعر وحدة الناتج أي:

١/ ك ح = ١ / ر ح = ١/س

ويعمل سعر عامل الإنتاج على تخصيصه في الصناعات المختلفة؛ إذ سيعمل ملاك العوامل على توجيهها إلى حيث العوائد الأعلى، وينجم عن استمثال الملاك لأوضاع خدمات مدخلاتهم تسويات تضم آثار المشروع

(Firm effects) وآثار السوق (Market effect)، وتستمر التسوية إلى أن تحقق المساواة من جديد وذلك بعد أن تكون حركة العامل قد استجابت لرغبات المستهلكين والتوظف بحسها. ويتحقق ذلك ــ أمثلية تخصيص المورد ــ عندما تكون النواتج الحدية لعامل الإنتاج المعني متساوية في جميع النشاطات أي أن:

ن ح أ في س = ن ح أ في ص = ... = ن ح أ في ن

ولكن حيث يستحيل مقارنة النواتج الحدية المادية لعدم تجانسها لذا يستعاض عن ذلك بمقارنة قيم هذه النواتج أي إن قيمة الناتج الحدي للمورد يجب أن تكون متساوية في كل استخداماته، وهذا هو شرط تعظيم الرفاهية[١].

ومن وجهة نظر العمل، فإن العامل يحقق توازنه الأمثل بالمساواة بين الجهد الحدي لعمله مع المنفعة الحدية لدخله، وبهذه المساواة يحدد عدد ساعات العمل التي يعرضها في سوق العمل.

ومن وجهة نظر الاقتصاد ككل فإن اختلاف الكلف الحدية للمنتجين يكشف عن إمكانية لزيادة الناتج من نفس الكمية المعطاة من الموارد، وسوف لن تستنفد هذه الإمكانية إلى أن تصبح نسب التكاليف الحدية لإنتاج السلع المختلفة في النشاطات الاقتصادية متساوية مع بعضها.

ك ح أ / ك ح ب في النشاط الأول = ك ح أ / ك ح ب في النشاط الثاني.

---

(١) R. Lefwich, P. 344./ Ekelund and Hebert. P. 316.

والمبادلة في اقتصاد السوق التنافسي تسهم في تحقيق شروط الأمثلية، وذلك من خلال مساواة الأوضاع التوازنية لمختلف المستهلكين، بحيث يكون:

(م ح$_{١}$/ س$_{١}$ = م ح$_{٢}$/ س$_{٢}$) للمستهلك الأول = (م ح$_{١}$/ س$_{١}$ = م ح$_{٢}$/ س$_{٢}$) للثاني. وبإضافة شروط تعظيم الناتج للمنتجين إلى شروط تعظيم الإشباع للمستهلكين في ظل نسب أسعار معطاة بين السلع المختلفة، وبالمساواة بين نسب الكلف الحدية للسلع لجميع المنتجين مع نسب أسعارها تتحقق الأمثلية (الباريتية) أي حين يكون:

ك ح أ/ ك ح ب للمنتجين جميعاً = س أ / س ب للمستهلكين جميعاً.

وبذلك تتحقق تلك المجموعة من السلع التي تعظم إشباع المستهلكين. وهي بذات الوقت تحقق من خلال الوضع التقني وأسعار مدخلاتها، توازن المنتجين وملاك الموارد. وبلوغ هذه الحالة يوصل الاقتصاد إلى ما يسمى بالتوازن العام في الإنتاج والتبادل. فما هو التوازن العام هذا؟

التوازن العام[١]:

هو الوضع الذي تتزامن فيه كل حالات التوازن والاستمثال الجزئية للوحدات الاقتصادية المشاركة في النشاط الاقتصادي، حيث يصل

---

(١) Leftwich, pp. 382 — 384./ E. Mansfield, Microeconomics, p. 491/ Tisdell, p. 279

الجاسم، ص/ ٣٥١./ نعمة الله نجيب، ص/ ٤١٥، سامي خليل، نظرية اقتصادية جزئية، ص/ ٩٩٠ ـ ٩٩٢.

الاقتصاد إلى حالة «راحة» فليس ثمة حافز ولا فرصة للحركة. وينجز ذلك إذا ما تحقق التوازن العام في التبادل والتوازن العام في الإنتاج وتوافقاً في حالتي التوازن هذه، وبذلك يكون لهذه الحالة الشروط الثلاثة التالية[1]:

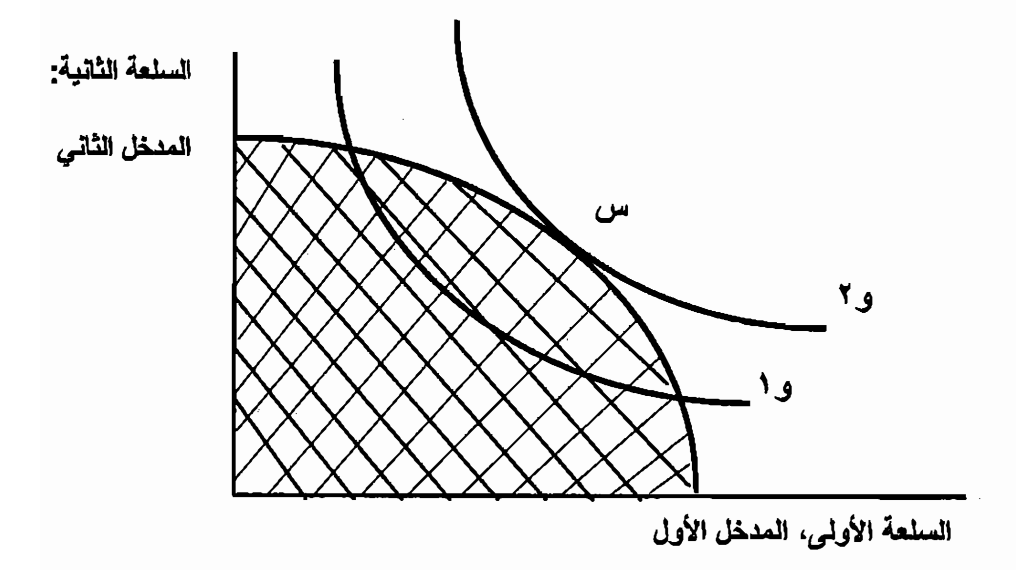
١ - تساوي المعدل الحدي للإحلال لكل زوج من السلع بين المتبادلين بما يستنفد أي إمكانية لتحسين وضع أي طرف دون الإساءة إلى آخر.

٢ - تساوي معدل التحويل الحدي الفني لكل زوج من المدخلات بين المنتجين، بما يستنفد أي إمكانية لزيادة أي من المنتجات إلا على حساب آخر.

٣ - تساوي المعدل الحدي للإحلال في الاستهلاك مع معدل التحويل الحدي الفني في الإنتاج، وكما يظهر في الشكل التالي الذي يبدو فيه منحني إمكانية الإنتاج ومنحني سواء ممثل (Representative) وبتماسهما يتحقق شرط التوازن العام الكامل في ظل النمط التوزيعي المعطى للدخل.

---

(١) عدد (Todaro – Bell) ثمانية شروط ضرورية للتوازن العام اثنان منها تتعلق بتوازن المستهلك وثلاثة بتوازن المشروع. أما الثلاثة الأخرى فتتعلق بكون إيرادات المشاريع يعاد إنفاقها بالكامل على المدخلات زائداً محصلة الربح، وإن هذه تكافأ بحسب قيمة إنتاجيتها الحدية، وإن كل الأسواق في حالة توازن، وتنمي هذه الشروط إكتمال البناء التنافسي في كل الاقتصاد.



شكل رقم (١) التوازن العام للتبادل والإنتاج

وكما طمح كنيدي (Kennedy) فإن اقتصاد السوق القائم على المنافسة يحقق الكفاءة؛ إذ ينجم عنها توزيع أمثل للمتاح من السلع والخدمات بين المستهلكين ذوي التفضيلات الحدية المتساوية، والمعبر عنها بالأسعار تعبيراً نقدياً.

وفي سوق الإنتاج تتبنى المشروعات مستويات الناتج والحجوم المثلى التي تحقق الإنتاج بأخفض كلفة متوسطة، وتلزم آلية السوق المنتجين بسعر مساوي لهذا المستوى من الكلفة، كما ستملي عليهم تحصين مواقعهم بتوظيف الجديد من التقنيات الإنتاجية.

أما بالنسبة لعوامل الإنتاج فيتم تخصيص الموارد، بحيث تتساوى إنتاجيتها الحدية في استخداماتها المختلفة من جهة، وتتساوى قيمة إنتاجية كل عامل مع سعره من جهة أخرى. وكل ذلك بحساب أفضل فرصة

بديلة، وعندئذ تكون عوائد عوامل الإنتاج عاكسة للتكاليف الحقيقية، التي يتحملها المجتمع مقابل تخصيصه للموارد في استخداماتها القائمة.

ويلاحظ أن ما تقدم من ميل الاقتصاد التنافسي نحو التوازن العام، وتحقيق الكفاءة يتعامل مع نمط توزيع الدخل والملكية كشيء معطى يخرج عن إطار التحليل الاقتصادي، وبالتالي فإن الاستمثال كسلوك للوحدات الاقتصادية ينجز ضمن أي نمط سائد لتوزيع الدخل والملكية، وإن معيار الوضع الأمثل لباريتو (Pareto Optimum) هو الآخر معيار نسبي يقدّر حال المشاركين في النظام الاقتصادي ضمن مسلمة النمط الراهن للتوزيع، وليس فيه ما يخرج عن هذه النسبية، وهذا يعني أن شروط الأمثلية قابلة للتطبيق مع أي نمط لتوزيع الدخل والملكية، وبذلك يكون لكل نمط توزيعي منظومة أوضاع باريتية[١].

الرفاهية الاجتماعية:

يقصد بالرفاهية حالة الرخاء للأشخاص المؤلفين للنظام الاقتصادي[٢]، والرفاهية لها مدى واسع، يعني الاقتصادي منه ذلك الجزء الذي تطاله واسطة القياس النقدي بصورة مباشرة أو غير مباشرة[٣]. إن عوامل كثيرة تكمن خلف تحديد حالة الرفاه إلا أن ما يعني الاقتصادي منها هو كمية السلع والخدمات التي يستهلكها الفرد، وبالتالي تكون رفاهية الفرد دالة

---

(١) Leftwich, p.11./ Bell and Todaro, pp. 289 – 290.

(٢)Leftwich,, p. 382.

(٣) A. C. Pigou, The Economics of Welfare, pp. 10 – 11.

لمجموع استهلاكه من السلع والخدمات، وكذلك تكون رفاهية المجتمع قرينة بالناتج القومي أو (مقسوم الأمة) بحيث صار أي من المفهومين متضمناً لوصف الآخر[١]، لكن مسألة تجميع المنافع الفردية لصياغة المنفعة الكلية للمجتمع، ومن ثم دالة الرفاهية الاجتماعية تنطوي على صعوبة نظرية وعملية تتعلق بالطريقة التي تدمج بها دوال التفضيل الفردي، ثم إن دوال المنفعة الفردية تختلف حتى بالنسبة لأشخاص ذوي دخول متساوية.

وقد اعتبر البعض أن إحراز حالة التوازن العام الكامل للإنتاج والتبادل مع غياب الوفورات، ومع التحدب التام لمنحني إمكانية الإنتاج، واكتمال بنية السوق التنافسي وضع مطابق للرفاهية الاجتماعية المعظمة[٢]، وذلك ضمن مسلمة نمط التوزيع السائد للدخل.

وبذلك تكون الكفاءة الاقتصادية شرطاً ضرورياً لتعظيم الرفاهية، ولكن ليس كافياً، وبهذا المعنى صاغ (Lerner) شروطاً خمسة اعتبرها كافية[٣] مع شروط (باريتو) السبعة الضرورية لتعظيم الرفاهية، وهذه الشروط هي أن تكون:

١ - المنفعة الحدية الاجتماعية (م ح ع) = قيمة الناتج الحدي (ق ن ح).

٢ - قيمة الناتج الحدي (ق ن ح) = الإيراد الحدي الخاص (أ ح خ).

---

(١) Pegou, p. 31.

(٢) R. Leftwich, p. 399.

(٣) A. Lerner, Economics of Control: Principles of Welfare Economics, p. 76.

٣ – الإيراد الحدي الخاص (أ ح خ) = الكلفة الحدية الخاصة (ك ح خ).

٤ – الكلفة الحدية الخاصة (ك ح خ)= قيمة العامل الحدي (ق ع ح).

٥ – قيمة العامل الحدي (ق ع ح) = الكلفة الحدية الاجتماعية (ك ح ع).

وإذاً يمكن إجمال ما تقدم بالمعادلة التالية:

م ح ع = ق ن ح = أ ح خ = ك ح خ = ق ع ح = ك ح ع

إن إعادة النظر في الشروط السابقة تشير إلى أن الشروط (٢، ٤، ٣) هي شروط تعريفية تتضمنها بنية السوق التنافسية، والذي تضيفه هذه الشروط هو مساواة المنفعة الحدية الاجتماعية (م ح ع) والكلفة الحدية الاجتماعية (ك ح ع) لأطراف المعادلة المذكورة.

إن هذه المساواة اعتبرت شرطاً كافياً لتطابق الرفاه المعظم مع الكفاءة القصوى، وهي حالة خاصة جداً من البناء الباريتي، تتطابق فيها الحسابات الخاصة مع الحسابات الاجتماعية الموضوعة، التي استغرقت جانباً كبيراً من اهتمام (بيجو) في قضية الرفاهية[١]، وهي بلا شك تحتوي آثار الوفورات الموجبة والسالبة وتزايد العائد.

ومع سيل التحفظات على الرفاهية النسبية المحجمة بالنمط التوزيعي السائد فقد ظلت قناعة بعض الاقتصاديين ـــ حول معيارية[٢] دوال الرفاهية – ظلت طموحاً بعيد المنال في دنيا الواقع. يقول (Samuelson)

---

(١) Pigou, Economics of welfare, Part 11, Ch. 11 – v.

(٢) Ekelund and Hebert, p. 388 / Tisdell, p. 272.

مشيراً إلى نهج (Robbins) « إن من حداثة الاقتصاديين الجدد توكيدهم أن التقديرات القيمية الأخلاقية (Ethical) لا مكان لها في التحليل الاقتصادي»[١]. وهو يؤكد أن تحليل (روبنز) ضروري وصحيح، لكن لا ينبغي أن يفهم منه أنه ليس هناك متسع في الاقتصاد لِمَا صار يندرج تحت عنوان الرفاهية[٢].

أما (جالبريث) فقد فتح الباب واسعاً أمام المعترضين على نهج المشروع الخاص: غاياته ووسائله، ففي مجتمع الوفرة، وفي ظل مسلمة توزيع الدخل، تُمْسَخُ كل قيم الكون الاقتصادي، وعندها تتأصل ميول تنأى بالمجتمع عن الكفاءة والرفاهية، وهذا يستلزم آليات للموازنة إزاء الميول البنيوية المتأصلة في النظام[٣].

وسنرى حصاد الرفاهية ومن قبلها الكفاءة أو الأمثلية في المبحث التالي.

---

(١) P. Samuelson, Foundations of Economic Analysis, p. 219.

(٢) Ibid, P. 220.

(٣) For this Galbraith's view see: J. K. Galbraith The Affluent Society, Ch, 18, 19, 22.

المبحث الثاني

فشل السوق

فيما تقدم عرضنا لبناء نظري مكتمل، يدّعي له أنصاره القدرة على إحراز الأمثلية والرفاهية الاجتماعية، وقد أشير إلى الشروط الضرورية والكافية لذلك.

ولنا أن نقف إزاء هذا النموذج المعياري الذي تبناه الاقتصاد الرأسمالي كنظام وفلسفة اقتصادية وقفة تقديرية، تكشف عن سعة الفجوة بين الأداء الفعلي للنظام وبين تكوينه النظري[(١)].

سنحاول أن نقسم الكلام على الفقرات الآتية:

١ – فشل السوق في تحقيق الكفاءة والرفاهية مع المنافسة التامة.

٢ – فشل السوق في ضمان المنافسة التامة، وسقوط القناعة بتفوقها.

٣ – فشل نظام السوق في ضمان عدالة التوزيع ـ الشريعة الحدية وأسعار المدخلات ـ التوزيع الابتدائي للملكية.

٤ – فشل السوق في ضمان الاستخدام الكامل وتأصل الأزمات الدورية.

وفيما يلي مناقشة وجيزة لما تقدم :

---

(١) انظر ساموبلسون ونوردهاوس: الاقتصاد، ترجمة هشام عبد الله، عمان: الدار الأهلية، ٢٠٠١، ص/ ٣٠٥ ـ ٣٠٧، حول فشل السوق.

١ ـ الكفاءة الاقتصادية والرفاهية في ظل المنافسة التامة:

أ ـ سيادة المستهلك والعقلانية:

قد يكون منطقياً الابتداء عند مناقشة النموذج التنافسي بالمضامين الفكرية التي تشكل الإطار التحليلي وشرائطه، ولعل أبرز ما يواجهه النموذج التنافسي ـ بهذا الخصوص ـ هو نقد افتراضاته الأساسية بصدد رشد المستهلك، وتبنيها لمبدأ النفعية ومفهومها للإنسان (كحاسوب) رشيد للّذة والألم.

وردّاً على هذه الفروض التي تعاملت معها النظرية الاقتصادية كمسلمات يرى (ثورشتاين فبلن) T. Veblen أن الإنسان أعقد من أن يكون مجرد حاسوب للّذة والألم، فالناس مخلوقات غريبة مبدعة بالفطرة، ولها سلوك وعادات وميول غريزية تشكل جذور المؤسسات البشرية[١].

وينقض (فبلن) التوكيد النيوكلاسيكي ـ حول دوال المنفعة للأفراد ـ بافتراض إستقلالية منفعة كل إنفاق شرائي عن منافع الإنفاق الأخرى لنفس المستهلك أو لمستهلكين آخرين (وحسب هذا المنطلق تصبح دالة المنفعة دالة تجميعية) ـ ويؤكد (فبلن) ـ أن دراسة تكوين الأذواق وأنماط الاستهلاك هي جزء جوهري من العملية الاقتصادية، وأن الفرد في أي مجتمع متأثر بمن حوله، سيحوز بقدر ما يحوز الآخرون من السلع، بل وأكثر منهم... ولكن مجرد أن يحرز ذلك يرشح نفسه لمستوى جديد.. وهذا الميل الدائم يجهز حوافز جديدة باتجاه مستويات أعلى، وإعادة

---

(١) Ekelund and Hebert, Op. Cit., p. 404 – 407.

تصنيف الفرد لنفسه في مواقع جديدة[١].

وبهذا التحليل لخيارات المستهلك أضاف (فبلن) استثناءاً[٢] جديداً إلى قانون الطلب بحسبه تشتق قيمة السلعة، ليس فقط من منفعة استخدامها، بل من سعرها، ولعل (فبلن) بهذه الملاحظة رصد أكبر خرق لنظرية القيمة، حيث تكون القيمة والسعر متغيرات متبادلة التأثير، ولا يعود السعر مجرد تعبير نقدي عن القيمة.

إن رشد المستهلك، ومن ثم كونه هو المحكم الأفضل في مصلحته الشخصية ـ تلك القناعة الوطيدة[٣] ـ قد هوجمت أيضاً من قبل (جالبريث)

---

(١) Ibid, pp. 409 – 410.

(٢) ميز (هارفي ليبنشتاين) H. Leibenstein بين ثلاثة أنماط للسلوك الاستهلاكي ــ تعكس أثرها على الطلب ــ وهي: أثر المسايرة (The Bandwagon Effect) ويعني أن الفرد يزيد طلبه على السلعة مسايرة للآخرين الذين يطلبونها، والثاني: أثر الانفرادية (The Snob Effect) وفحواه أن الفرد يحب أن يتميز باستهلاك سلعة ما، فإذا انتشر استهلاكها قبل طلبه عليها والعكس صحيح. أما الأثر الثالث: فهو أثر المظهرية/ أثر فبلن (The Veblen Effect) الذي يشير أن الفرد يزيد من طلبه على سلعة ما بسبب أنها صارت تباع بسعر مرتفع، فهو استهلاك مظهري تفاخري (Conspicuous consumption) يكون الطلب فيه دالة متزايدة للسعر. في تفصيل ذلك انظر: نعمة الله نجيب إبراهيم، مصدر سبق ذكره: ص/ ٢٠١ ــ ٢٠٧.

(٣) من زاوية الرفاهية، حاج (بيجو) بتوكيد المنطلقات القديمة، في أن متابعة الفرد لمصلحته الذاتية ــ في ظل النظام القانوني القائم ــ تعمل على تخصيص موارد المجتمع بما يحقق الناتج الأكبر، ومن ثم الرفاهية الأكبر، وبين أن حتى (آدم سميث) نفسه كان في ذهنه صورة واقعية للعالم تسوغ نشاط الدولة في حدود معينة. Pigou, Op. Cit., p. 127 – 128.

J. K. Galbraith الـذي يأسى للمعياريـة المفقـودة في المجتمـع الأمريكـي ولانهيار نظام القيم فيه، فيشير إلى أن: « ليس هناك فكرة للضروري (مـن السلع) مقابل اللا ضروري، أو للمهم مقابل اللا مهم، فقد استثنيت هذه الفكرة بصورة قطعية»[1].

ومع نقص أهلية الفرد وطيشه ومتابعته للهوى تضطرب تفضيلاته، ولا تعـود معـبرة عـن حاجاتـه الحقيقيـة، بـل إن مجتمـع الـوفرة ــ كمـا يـرى جالبريث ــ يصنّع الحاجات والرغائب بالإعلان والدعايـة، وتزويـر أذواق المستهلكين، وبدلاً مـن أن يجـري الإنتـاج وراء الاسـتهلاك صـار العكـس صحيحاً. إن سيادة المستهلك قد أصبحت خرافة.

ويبدو أن ثمة اتفاق على هذا السلوك في مجتمعات الوفرة قاطبة، وليس في المجتمع الأمريكي[2] فحسب «ففي بريطانيا ــ وهي بلد على جانب مـن يسر الحال ــ فالجهد يبذل من أجل استمرار حالة طلـب المسـتهلك لسـلع غير ضرورية، بينما يهمل تنفيذ المشروعات الاجتماعية الضرورية».

يزاد على ما تقدم ــ من التضليل والمسخ لذوق المستهلك وخياراتـه ــ فإن المستهلك قد يجهل الصفات التكنولوجية والآثار الصحية للسلع، وقـد يفضل في الغالب مكاسب قصيرة الأجل على أهدافه البعيدة، وبالتالي فـإن

---

(١) J. K. Galbraith, The Affluent Society, Op. Cit., p. 127. See also: p. 254.

(٢) انظـر: بـاران وسـويزي، رأس المـال الاحتكـاري: ص/ ١١٩ ــ ١٤٦. وأيضـاً، تشارلز كارتر، في الثروة ومعناهـا: ص/ ٨٣. وقـد نقـل الكاتـب أمثلـة كـثيرة عـن Vance Packard في كتابة: صناع الضياع. انظر ص/ ٩٦ ــ ٩٧.

الحكومة مدعوة للتدخل لإعادة تصحيح تفضيلات المستهلك من الطيش والجنوح. والأدوات التي تستخدم لهذا الغرض تتراوح بين الحظر النهائي للسلعة، كما في المخدرات، وبين فرض الضرائب على تعاطيها كما في القمار، والكحول، والتبغ، وقد تلجأ الحكومة إلى دعم سلع أساسية ـــ من وجهة نظر الرفاهية الاجتماعية ـ كالسكن وذلك بدعم إنتاج هذه السلع، فتكون بذلك قد أثرت على سلم التفضيل الفردي بنقل خارطة سواء المستهلك بتأثير التدخل الحكومي (ضريبة: دعم) باتجاه الحاجات الفعلية المرغوبة اجتماعياً[١].

والحكومة أيضاً مدعوة للتدخل في تفضيلات الفرد لئلا يتسبب طيشه في الإضرار بالآخرين، فتلافي حوادث السيارات، والميول العدوانية يوجب على الحكومة التدخل في تقييد استهلاك المسكرات والمخدرات.. وكل أشكال هذا التدخل المبررة اجتماعياً تنتهك مبدأ سيادة المستهلك وحريته، وبذلك فهي تنتهك شروط المنافسة.

ثم إن شروط (باريتو) للأمثلية لا تقول شيئاً عن المفاضلة بين أوضاع الأجيال الحاضرة والأجيال اللاحقة، وهنا لابد أن تواجه أمثلية (باريتو) قصوراً معرفياً للأجيال الجديدة: عددها، تفضيلاتها.. وهذا يوجب قراراً حكمياً للإدارة الاقتصادية بصدد الموارد كما أن الأفراد ـــ كما أكد (بيجو) ـ هم قصيرو النظر جداً بطبيعتهم، وهم بذلك يميلون إلى زيادة استهلاكهم الحاضر على حساب الاستثمار، وبذلك يقللون رفاهية

(١) Tisdell, Op. Cit., p. 288 – 289.

الأجيال اللاحقة[1].

إن التقويم الذاتي للنظام الرأسمالي من قبل الأعلام من أبنائه لا يعني الادعاء بحتمية زواله، كما أشار إلى ذلك أحد السادة المحكمين، وهو أمر مسلم به إذا استثنينا بعض المناهج النقدية المؤدلجة، التي حاولت أن تعرض النظام الاشتراكي بديلاً عن الرأسمالية في مرحلة مبكرة من القرن الماضي، والتي انتهت مع انهيار المنظومة الاشتراكية في خواتيمه.

ب ـ الوفورات واللاوفورات:

يقصد بالوفورات: المكاسب التي يحصل عليها المستهلك أو المنتج من الوسط الذي يمارس فيه نشاطه، دون أن يقدم لذلك ثمناً أو يتحمل كلفة، أما اللاوفورات، فيقصد بها الأضرار أو التكاليف التي تفرض على المستهلك أو المنتج من الوسط الذي ينشط فيه، دون أن يكون قادراً على دفعها أو الحصول على تعويض عنها، والأمثلة على ذلك كثيرة في مجال الاستهلاك أو في مجال الإنتاج[2].

---

(١) Pigou, Op. Cit., pp. 25 – 30.

(٢) كثيراً ما تشير كتب النظرية بهذا الصدد إلى العسال الذي يغذو نحله على بساتين الآخرين، أو إلى الفلاح الذي يفيد من السماد الذي يضعه جار متاخم في مجرى الماء المشترك، كذلك يشار إلى استمتاع الفرد بمنظر حديقة جاره كمثال للوفورات. وكمثال للاوفورات يشار إلى أرتفاع تكاليف النقل البري بسبب مشاركة منشآت جديدة في نقل إنتاجها على الطريق، وفي الاستهلاك يضرب مثال المصنع الذي يلوث البيئة على جيرانه، وقد يقفز إلى ذهن القارئ تصوير النبي ﷺ للجليس الصالح والجليس السوء، (بائع المسك، ونافخ الكير) كأمثلة للوفورات واللاوفورات في المجالسة.

إن وجود الوفورات أو اللاوفورات يعمل على اختلال المساواة بين المنافع الحدية الخاصة والمنافع الحدية الاجتماعية، وكذلك بين التكاليف الحدية الخاصة والتكاليف الحدية الاجتماعية، وبين الإنتاجية الحدية الخاصة والإنتاجية الحدية الاجتماعية، فيسئ بذلك إلى استخدام المورد والرفاهية الاجتماعية[1].

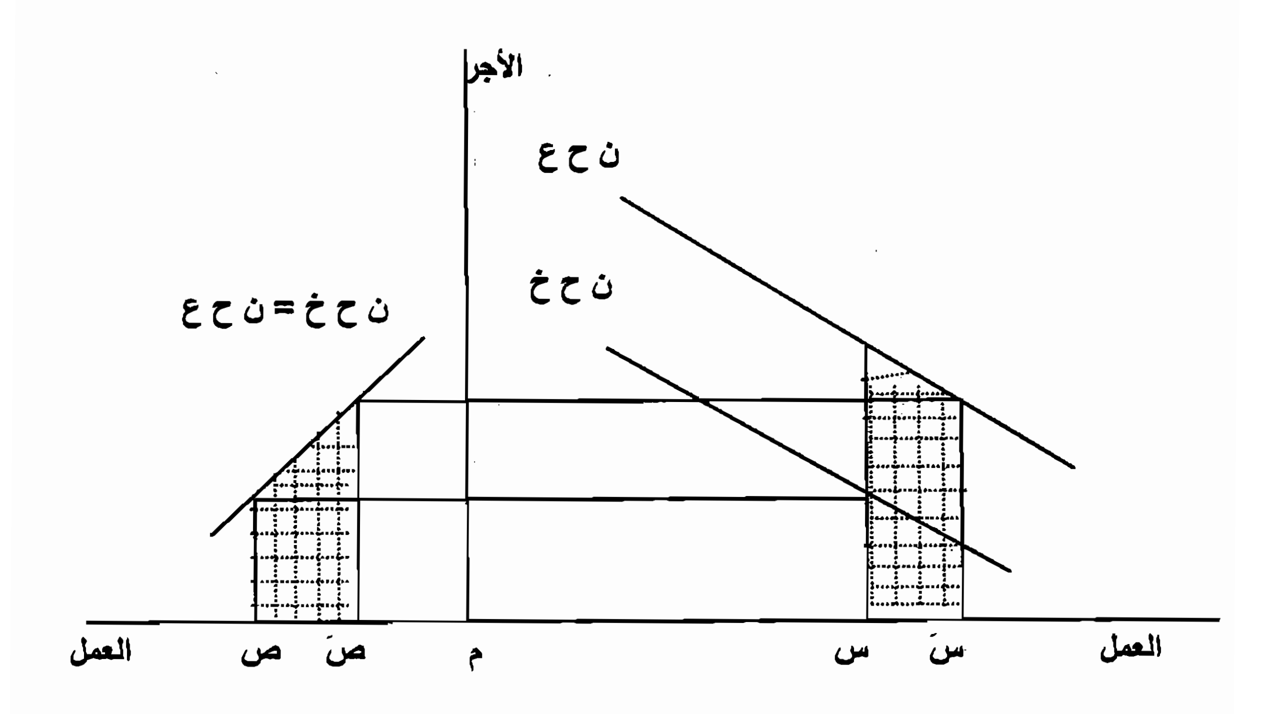
فمع ظهور الوفورات فإن تخصيص المدخل بين المنشآت الموافق لتعظيم الربح لا يعظم ناتج المدخل المستخدم. فإذا كان لاستخدام المدخل من قبل منشأة ما أثر مرغوب على ناتج منشأة أخرى (وفورات) فإن استخدام المدخل ـ حسب قاعدة تعظيم الربح ـ يكون أقل مما هو ضروري لتعظيم ناتج الموارد المستخدمة، وإذا ما أريد تعظيم الناتج الكلي للمدخل فإن الإنتاجيات الحدية الاجتماعية يجب أن تكون متساوية لكل المنشآت المستخدمة له.

إن المنشأة ذات الوفورات تكون إنتاجيتها الحدية الاجتماعية أكبر من إنتاجيتها الحدية الخاصة بمقدار الوفورات، في حين يكون الشرط الضروري لتعظيم الربح مساواة قيمة الناتج الحدي الخاص مع سعر وحدة المدخل، ولذلك فناتج المدخل لا يعظم، ولو في ظل المنافسة التامة، إلا إذا أعيد تخصيص المدخل بما يجعل ناتجه الحدي الاجتماعي متساوياً لكل المنشآت كشرط كاف للأمثلية (الباريتية) وكما في الشكل (٢) الذي يبين أن الحالة الأولى لتخصيص المدخل بين المشروعين بحيث يأخذ كل منهما (م س)، (م

---

(١) عبد القادر عطية، التحليل الاقتصادي الجزئي، ص/ ٤٣٤.

ص) وإن كان يعظم الربح لكليهما إلا إنها لا تعبر عن حالة تعظيم الناتج الاجتماعي للمدخل، وهذه الأخيرة تتحقق فقط عندما يعاد تخصيص المورد على نحو تتساوى فيه الإنتاجيات الحدية الاجتماعية للمورد في كلا المشروعين، وذلك باستخدامهما الكميات (م سَ)، (م صَ) وبذا يتحقق الشرط الكافي لتعظيم ناتج المدخل، وكما في الشكل التالي[1]:



شكل رقم (٢) التخصيص الأمثل للمورد

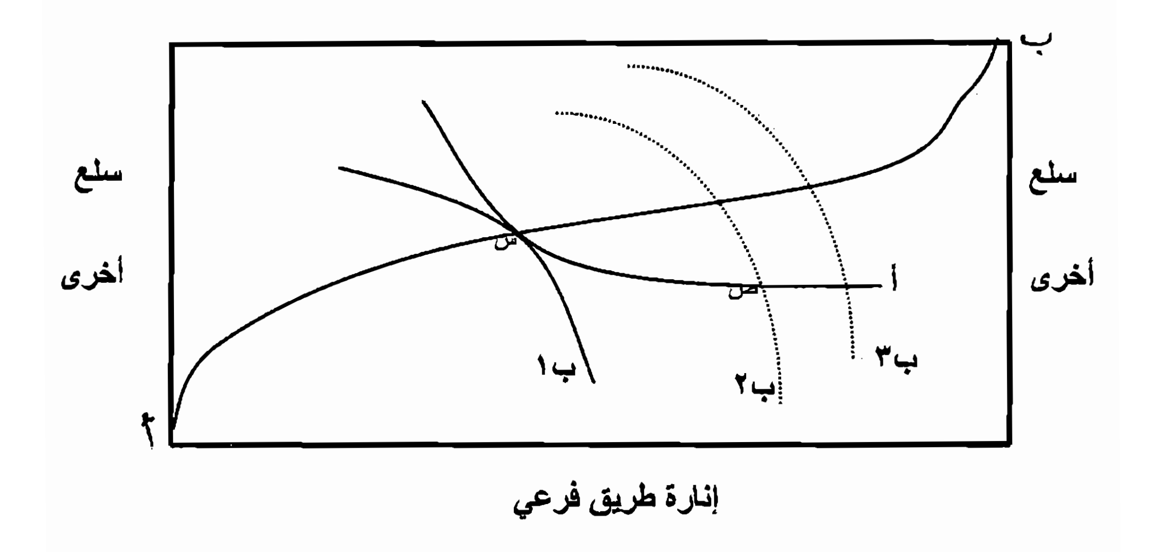
وفي جانب الاستهلاك، وكنتيجة للوفورات، تفترق الكلفة الحدية الاجتماعية من الكلفة الحدية الخاصة، أو إن القيمة الحدية الاجتماعية قد تختلف من القيمة الحدية الخاصة، كما هو حال السلع العامة التي لا

---

(١) Tisdell, Op. Cit., pp. 291 – 292. / Pigou, Op. Cit. pp. 291 – 292.

يتضمن استهلاكها استثناء الآخرين من استهلاكها، وعندئذ تكون الدولة مدعوة لإنتاجها، لأنها لو تركت للأفراد لما أنتجت، أو لما أنتج الحجم الأمثل منها.

إن وجود الوفورات ينقل منحنيات سواء المستهلك باتجاه نقطة الأصل لخارطة سوائه إذا كانت الوفورات موجبة، والعكس إذا كانت سالبة.



شكل رقم (٣): أثر الوفورات في تحول خارطة سواء المستهلك

وبالتالي لا تعود نقاط منحني التعاقد معبرة عن حالات الأمثلية الممكنة للتبادل؛ إذ تعبر نقطة مثل (ص) غير الواقعة على منحني التعاقد عن وضع أفضل على الأقل لمستهلك واحد (ب) مع الوفورات أفضل مما هو الحال مع البقاء على منحني التعاقد كما في نقطة مثل (س).

وينطبق نفس التحليل السابق على الوفورات والتوازن العام في

الإنتـاج[١]. ولابـد مـن الإشـارة في هـذا الصـدد إلى أن غيـاب الوفـورات المشترط لاستمثال الرفاهية مناقض تماماً للفلسـفات التنمويـة القائمـة علـى أساس توفير الوفورات في الأقطاب أو القطاعات القائدة، وبتركيز أكبر في قطاع رأس المال الاجتماعي، الذي يشكل الشرط الأساسي للنمـو، ومـن ثم للرفاهية[٢].

ج ـ نقص المعرفة:

تشترط المنافسة التامة المعرفة التامـة للمشـاركين بالنشـاط الاقتصـادي بكل تغيراته وتسوياته، وهـذا افتـراض يصـعب تحقيقـه في الحيـاة العمليـة، فبسبب الجهل قد يكون للسـلعة الواحـدة أكثـر مـن سـعر واحـد في ذات الوقت، وهذا ينتهك شروط الأمثلية[٣].

كما أن ملاك الموارد أيضاً تنقصهم المعرفة بمعـدلات أسـعار المـوارد في الاقتصـاد ككـل، وكـذلك العمـال تنقصـهم المعرفـة بمعـدلات الأجـر في الأعمـال المختلفـة والمنشـآت المختلفـة كشـرط ضـروري للحركـة باتجـاه الاستمثال، كذلك يجهل المنظمون الفرص الاستثمارية[٤].

---

(١) Leftwich, Op. Cit., p. 387, 390 / See also: Roger A. Arnold, Microeconomics, pp. 390 – 393.

(٢) عمرو محي الدين، التخلف والتنمية، ص/ ٣٠٦ ـ ٣٣٧.

(٣) جيمس جوارتيني و ريتشارد ستروب، الاقتصاد الجزئـي: الاختيـار الخـاص والعـام، ص/ ٦٠٨.

(٤) Leftwich, pp. 352 – 353.

وبهذا المعنى حاجج (لانكه) Lange بأن هيئة التخطيط المركزي ــ في نموذجه التنافسي المقترح بديلاً عن السوق الرأسمالي ـ تتغلب على هذه الصعوبات، وتكون لها منظومة معلوماتية أوسع وأفضل من معرفة المشاركين في النشاط الاقتصادي كلاً على انفراد[1].

وقد يكون من أسباب فشل السوق ــ بعد التوقعات التي يجري المشاركون حساباتهم على ضوئها عن الواقع العملي المستقبلي ــ قصور هذه التوقعات عن الإحاطة بالفعل وردود الفعل عبر الزمن، وهو ما يحصل عادة أوقات الأزمات.

٢ ـ فشل السوق في ضمان المنافسة التامة وسقوط القناعة بتفوقها:

أ ـ تنافس الكلفة المتوسطة (تزايد العائد)[2]:

أشار (بيرو سرافا) P. Sraffa إلى أن ظروف تناقص التكاليف تتناقض مع توازن المنافسة المارشالية للأجل الطويل[3]، ففي ظروف كهذه وحين تكون الطاقات الإنتاجية للمنتجين أكبر من الطاقة الاستيعابية للسوق فإنه يصبح من الأفضل قيام الاحتكار أو احتكار القلة.

وعند ذلك تقوم مشكلة اجتماعية، فمع ناتج متجانس يكون من الأفضل اجتماعياً بقاء منتج واحد في الصناعة (يكون من الأفضل

---

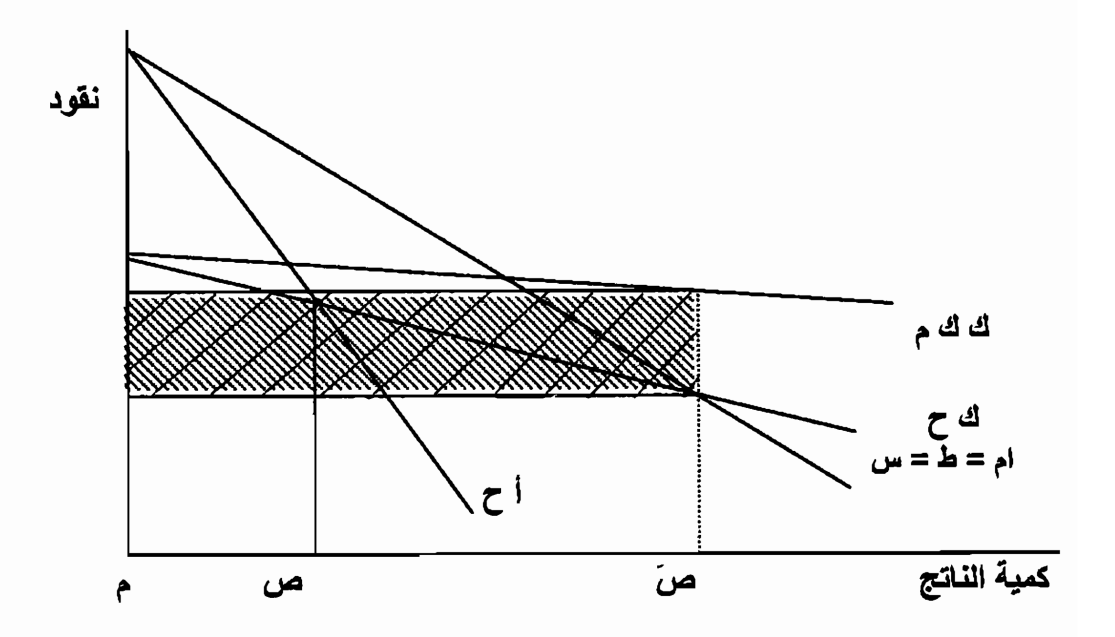
(١) Lange and Tylor, Op. Cit., p. 89.

(٢) Pigou, Economics of welfare, P. 215.

(٣) Ekelund and Hebert, P. 473.

للمجتمع قيام الاحتكار) وإذا لم يتمكن هذا المنتج من فرض تمييز سعري[١] تام فإن الحجم الأمثل للناتج لن يجهز من قبله[٢]، أي أن العرض سيكون أقل مما تستلزمه الرفاهية الاجتماعية.

والشكل التالي يوضح كيف أن الكلف المتوسطة الهابطة تقود إلى سلوك مناقض للأمثلية على صعيد المشروع الفردي وعلى صعيد الرفاهية الاجتماعية.



شكل رقم (٤): الحجم الأمثل اجتماعياً يقود إلى خسارة المنتج الفردي

إن اختيار حجم الناتج (ص) ــ الذي يستمثل فيه المنتج الفردي وضعه، بمساواة الكلفة الحدية والإيراد الحدي ــ يكون دون مستوى ناتج (Lerner — Hotelling) الأمثل اجتماعياً، الذي يسوي بين السعر

---

(١) يقصد بالتمييز السعري قيام المحتكر بفرض اسعار مختلفة لوحدات الناتج المتجانسة ويلزم لذلك انفصال الأسواق واختلاف مرونات الطلب السعرية. وهناك درجات مختلفة لتمييز السعر لتفصيل ذلك انظر: د. خزعل الجاسم، مصدر سبق ذكره، ص/ ٣٩٨ ــ ٤٠١.

(٢) Tisdell, Op. Cit., P. 293, PP. 379 – 382.

والكلفة الحدية، الناتج صَ، لكن هذا الناتج الأمثل من وجهة الرفاهية الاجتماعية يقود إلى خسارة المنتج، كما تظهر المساحة المظللة في الشكل، وبالتالي فليس من رشد المنتج الخاص أن يقدم على هذا السلوك الإيثاري اختيارياً.

وإذاً فالحكومة مدعوة للتدخل إما بتقديم معونة تصاعدية مناسبة لاستدراج المنتج إلى حجم الناتج الأمثل، أو للتدخل مباشرة في الإنتاج كبديل من المشروع الخاص.

ب ـ الميول الاحتكارية تنقض البنية التنافسية:

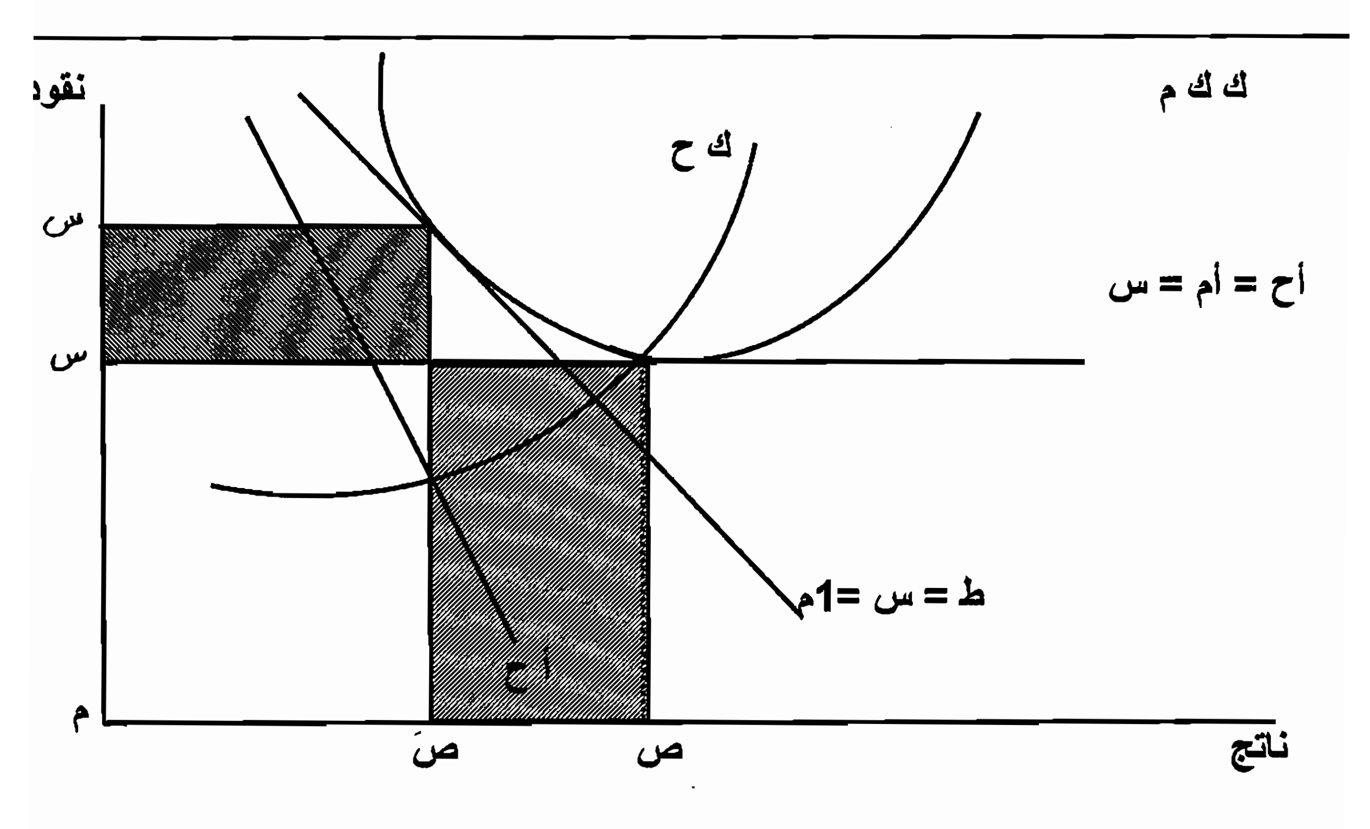
إن آلية نظام السوق القائم على المنافسة (Rivalry) تتضمن بطبيعتها ميولاً احتكارية، وقد عبر الاقتصاديون عن هذه الحقيقة بصيغ مختلفة تجمع على نفس الجوهر ذلك أن المنافسة كعملية (Process) تنقض المنافسة التامة كحالة (Position)، وعلى حين كان (ماركس) يرى أن المنافسة السعرية تدفع بالمنتجين الحديين إلى الإفلاس والتحول إلى إجراء عند المنتجين الأقوى (ذوي الكلف المتوسطة الأدنى) بما عبر عنه بقانون التركيز والمركزة لرأس المال، فإن (جوان روبنسون) و(جامبرلن) قد أكدا دور المنافسة اللاسعرية أيضاً في نقض المنافسة التامة وقيام المنافسة غير التامة، أو المنافسة الاحتكارية، إن تمييزاً ولو طفيفاً في نوعية السلعة ينقض المنافسة.

وعند قيام الاحتكار ولو في صناعة واحدة فإنه يدفع باتجاه سوء تخصيص الموارد وإلى الابتعاد عن الوضع الأمثل[1]، فالمحتكر واستمثالاً منه لوضعه

---

(١) عبد القادر عطية، التحليل الاقتصادي الجزئي، ص/ ٤٣٣.

يعمد إلى استقصاء الربح، وذلك بإنتاج الناتج الذي يحقق المساواة بين الإيراد الحدي والكلفة الحدية، وبذلك يتوقف المحتكر عند مستوى إنتاج أدنى من المستوى الأمثل اجتماعياً، ويتحمل تكلفة متوسطة أعلى من التكاليف المتوسطة الدنيا، التي يستطيع بلوغها لو وسع إنتاجه، لكنه لا يفعل ذلك حرصاً على أرباحه الاحتكارية، أو على استمثال وضعه، ويتضح من الشكل التالي الذي تظهر فيه المنحنيات المتوسطة الحدية للكلفة والإيراد لمنشآة متوازنة في وضع المنافسة التامة تحولت إلى وضع الاحتكار، أن ناتج الاحتكار (صَ) أقل وسعره (سَ) أعلى وذلك نقض للأمثلية والرفاهية.



شكل رقم (٥): أثر قيام الاحتكار على الناتج والسعر.

علـى أن أثـر الاحتكـار لا يتوقـف علـى الصـناعة الـتي ظهـر فيهـا الاحتكار، إنما يتجاوز ذلك إلى تشويه تخصيص الموارد[1]، فعند قيام بعض درجات الاحتكار في سوق النـاتج فـإن النـاتج القـومي الصـافي والرفاهيـة الاجتماعية لا تعظم، ولو كان تخصيص الموارد بطريقة تحقق المسـاواة بـين إيرادات النواتج الحدية في كل استخداماتها المختلفـة. فكـل منشـأة تواجـه منحني طلب سلبي الانحدار يكون إيرادها الحـدي أقـل مـن سـعر النـاتج؛ لـذلك فـإن قيمـة النـاتج الحـدي تتجـاوز إيـراد النـاتج الحـدي، ويحـدث الاختلال بين قيم النواتج الحدية للمورد في استخداماته المختلفـة حـتى مـع تساوي إيرادات النواتج الحدية، وذلك بسـبب اخـتلاف مرونـات الطلـب على المنتجات المختلفة، وتنتهي وظيفة نظام السوق عندما يخصـص المـورد بطريقة تحقق المساواة بين إيرادات النواتج الحدية له في مختلف استخداماته، وعندما يتساوى سعره مع إيراد ناتجه الحـدي، ومـع أن إعـادة التخصـيص للمورد من الاستخدام ذي قيمة الإنتاجية الحدية الواطئة إلى قيمة الإنتاجية الأعلى يزيد الناتج الحقيقي ومن ثم الرفاهية، إلا أنـه لا توجـد آليـة تحمـل الاقتصاد على ذلك (على الكفاءة)، حيث إن سعر وحدة المورد هو نفسه في كل استخداماتها؛ لذا فلا يوجد ما يحمـل مـلاك المـوارد علـى تحويلـها باتجاه النواتج ذات القيم الحدية المرتفعة، حيث تعظم الرفاهية الاجتماعية.

إن قيام الاحتكار وما يـنجم عنـه مـن تقييـد للنـاتج يعـني بالمقابـل أن الاهتداء بمعايير الأمثلية (الباريتية) للقطاع المتنافس الآخر لا تعـود أمثليـة،

---

(١) Leftwich, Op. Cit., pp. 350 – 353.

إنما ينبغي تقييد الناتج في هذه القطاعات، وذلك من خلال جعل السعر أعلى من الكلفة الحدية، لأنه سيتجه نحو الفائض ما لم يقيد[١].

يزاد على ما تقدم أن منع دخول المنشآت الجديدة (بالسلوك الاحتكاري) يحمي وجود الربح الصافي في الأجل الطويل مما يشير إلى أن ايراد الناتج الحدي للموارد في المنشآت الرابحة هو أكثر مما هو عليه الحال في الاقتصاد ككل.

لكن إذا كان الاحتكار يتسبب في كل ما تقدم فلم يسمح بقيامه؟ وهل هو شر مطلق حقاً؟

لا شك أن الأمر ليس بهذا الإطلاق، فقد تأكدت القناعة بأن هناك ميولاً أصيلة في بعض الصناعات (الكلف المتناقصة) تجعل من الرشد الاجتماعي أن يقوم الاحتكار فيها، وكما حاجج (شومبيتر)[٢] Schumpeter أن بعض أشكال المنافسة غير التامة قد تصبح أرقى من المنافسة التامة في الأجل الطويل، فمع أن المنافسة التامة تكفل الأمثلية (الباريتية) في لحظة من الزمن، مع غياب الوفورات وظروف تزايد الكلفة المتوسطة، إلا أنها برغم ذلك دنيا (Inferior) بالنسبة لأشكال أخرى من المنافسة غير التامة، التي تقود إلى الأمثلية عبر الزمن، ويعتقد (شومبيتر) أن الاختراع والابتكار يكونان أسرع تقدماً في ظل المنافسة غير التامة، فمع

---

(١) Lipsy and Lancaser, (The Theory of Second best) qouted in Tisdell, Op. Cit., p. 300.

(٢) J. Schumpeter, Capitalism, Socialism and democracy, p. 83, pp. 103 – 106.

التقدم التكنولوجي المتحقق بحصانة الاحتكار، ترتفع إنتاجية الموارد إلى أعلى مما هو عليه الحال في ظل المنافسة التامة، وبالتالي يكون الحديث عن براءات الاختراع وحقوق الامتياز شيئاً مبرراً لصالح الأمثلية والرفاهية من بعد، سيما وأن المحتكر يتعرف على طلبه أكثر مما هو الحال مع منتج المنافسة التامة، وهو يقلل (اللاتوكيدية) ووفورات الاختراع والابتكار.

ج ـ تدخل الدولة:

سبقت الإشارة إلى أن ميولاً طبيعية أكيدة تدفع باتجاه الاحتكار قد يكون أقواها ناجم عن تناقص الكلفة. أن القول بضرورة الاحتكار[1] أو حتى بأفضليته لا يعني القول بإطلاق الاحتكار، وقد سبق أن لاحظنا أن ذلك يدفع باتجاه تقييد الناتج إلى مادون مستوى الناتج الأمثل اجتماعياً، وبالتالي وجب تنظيم الاحتكار[2] وإلزامه بمستوى الناتج الأمثل، أو أن تحل الدولة محله في الصناعة، ويتجلى هذا بوضوح في مجال السلع العامة، وبالذات في تلك التي تكون لها وفورات مهمة، ولا تتضمن الاستثناء وبالتالي فإنه يتعذر على المشروع الخاص أن يفي بمتطلبات الأمثلية المرغوبة

---

(١) يقصد بالاحتكار هنا كل أشكال السوق الأخرى غير المنافسة التامة.

(٢) هناك طريقتان لتنظيم الاحتكار من قبل الدولة الأولى: تتمثل بالرقابة على السعر، وذلك بإلزام المحتكر بسعر مساوي للكلفة الحدية، وإذا تعرض للخسارة فإن على الدولة أن تقدم له الإعانة المناسبة. أما الثانية: فهي تنظيم الاحتكار بواسطة الضريبة، وبهذا الصدد يكون من الأفضل اختيار الضريبة الإجمالية (Lump Sum Tax) لمزاياها على الضريبة النوعية (Specific Tax) لتفصيل ذلك انظر: د. خزعل الجاسم، مصدر سبق ذكره، ص/ ٤١١ ـ ٤١٧.

اجتماعياً[1] منها، بل قد لا يجد فيها فرصة أساساً لمزاولة نشاطه فيها؛ لأن نواتجها غير قابلة للمعاوضة النقدية كالدفاع، أو لأن المستهلك الفرد يجد أمثليته بدون هذه السلع، إلا أن حاصل جميع التقييمات الحدية للأفراد يفصح عن أن إنتاجاً للسلع العامة بحجم ما هو إنتاج أمثل[2].

وثمة وجهة نظر أخرى يسوقها (جالبريث) **Galbraith** يشير فيها إلى أن التدخل الحكومي لا يجئ بسبب الاحتكار، إنما بسبب انهيار الموازنة بين الاحتكارات[3]. ومع ذلك فهو يؤكد في موضوع آخر أن على الحكومة أن تتدخل؛ لأنه في حالة غياب التدخل الاجتماعي (الحكومي) فإن الإنتاج الخاص سيحتكر كل الموارد، بل ويحولها من حاجات الأكثرية إلى نزوات الأقلية[4].

وعلى وجه الإجمال تكون الدولة مدعوة للتدخل لتنظيم الاحتكار، أو لموازنته، أو لإنتاج السلع العامة التي تكون مماثلة للسلعة الخاصة في الاستثناء، إلا أن لها وفورات معتبرة، أو أنها سلع عامة لا يحكمها الاستثناء، وفي كل واحدة من هذه الحالات فإن التدخل الحكومي يكون ضرورياً لأجل الرفاهية الاجتماعية، إلا أنه ينقض شروط الأمثلية (الباريتية).

---

(١) جيمس جوارتيني وريتشارد ستروب، ص/ ٦٠٤.

(٢) Tisdell, Op. Cit., pp. 385 – 387.

(٣) J. Galbraith, American Capitalism : The Concept of Countervailing power (Boston, Houghton Mifflin 1952), ch. IX, X.

(٤) Galbraith, The Affluent Society, p. 254, 282. See also Galbraith, American Capitalism, p. 111.

ومن ناحية أخرى فإن الحكومة تتدخل في النشاط الاقتصادي بهدف تحقيق مقاصد معينة كضمان مستوى طلب فعال مناسب، أو تتدخل في المجالات التي يحجم عنها النشاط الخاص بسبب المخاطرة، ويهمنا في هذا الصدد أن شروط الأمثلية لا تقول شيئاً من المفاضلة بين الأوضاع المختلفة على امتداد الزمن، وهنا تواجه السياسة الاقتصادية أكبر قرار مؤثر في معدل النمو الاقتصادي، واتجاه هذا النمو من خلال تخصيص مواردها بين الاستهلاك الحالي والأجل (التراكم).

على أن سبباً آخر عُدَّ في رأس القائمة المبررة للتدخل الحكومي كموجه للنشاط الاقتصادي هو: القناعة بأن نظام السوق يدفع إلى توزيع ثمار النمو الاقتصادي بطريقة غير عادلة له إقليمياً وعالمياً، ثم إن ظروفاً تاريخية معروفة وفرت لمراكز نظام السوق مزايا يتعذر أن توفرها لأطراف هذا النظام، وبالتالي فإن الركون إلى آلية السوق يفضي إلى المزيد من التشويه في تخصيص الموارد وفي البنى الإنتاجية والبنى الأساسية للدول الأقل تطوراً. وأكثر من هذا فإن الدول الرأسمالية ذاتها تلجأ إلى التدخل بالتخطيط كآلية تصحيحية تستلزمها إعادة الهيكلة والتكييف للنظام نفسه[1].

بنية السوق:

المنافسة التامة والاحتكار أيهما الأفضل؟

أشرنا سابقاً إلى وجهة نظر (شومبيتر) بصدد ضرورة الاحتكار، وتفوقه على المنافسة التامة في كفالة شرط الأمثلية عبر الزمن، وتوكدت

---

(١) فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، ص/ ١٩٣.

مطالب تدخل الدولة في صناعات الكلف المتناقصة وفي السلع العامة ذات الوفورات، وهي مجال الخدمات التي يصعب تقييمها والمعاوضة عنها نقدياً. ومن ناحية أخرى جاءت نظريات التنمية لتحسم الأمر لصالح التوجيه الحكومي للنشاطات ذات الوفورات (رأس المال الاجتماعي، الأقطاب، الصناعات القائدة)، وهذا للدول الأقل تطوراً، أما المتطورة فقد استلزمت هي الأخرى آليات تصحيحية كانت الدولة هي الموجه لها أيضاً.

إن كل ما تقدم يلقي سؤالاً تتوجب الإجابة عليه، يتعلق بالمنافسة كبنية للسوق وكسلوك للمشاركين في النشاط الاقتصادي، هل انقرضت إزاء حتمية الاحتكار أو تفوقه؟ وكذلك إزاء التدخل الحكومي؟ وهل أن لأي من المنافسة أو الاحتكار مغزى أخلاقي في اقتصاد السوق؟

لقد أشار (أدم سميث) إلى أن تضييق المنافسة دائماً ضد مصلحة الجمهور[١]. وأشار أيضاً «أن التجار ما إن يقابلوا بعضهم حتى في المناسبات الاجتماعية حتى ينتهي بمؤامرة ضد الجمهور، أو ببعض الحيل لرفع الأسعار»[٢].

ويبدو أن من الواضح أن الإجابة على السؤال الأخير حول المغزى الأخلاقي لا تثير أي صعوبة في الاقتصاد المعاصر إذا استثنيت الجوانب المعيارية تماماً، ولم يعد هناك حديث عن دافع عالي ودافع هابط، إنما الذي يحكم

---

(١) The Wealth of Nation 6th. Methen and Co. ed., 1950, p. 250.

(٢) Ibid, p. 130.

السلوك هو الفرصة التي يستطيع المشاركون في النظام الاقتصادي اغتنامها، فليس المنتج المتنافس زاهداً والمنتج المحتكر غلولاً، غاية ما في الأمر أن الثاني استطاع أن يغتنم فرصة بحكم وضعه في السوق لم يستطع الأول الظفر بها، ثم من قال إن المنافسة هي خلق رفيع، إنها من وجهة نظر الأخلاق سوأة في الاجتماع الإنساني، لقد ورد ذمها في الفكر الوضعي والفكر الديني سواء بسواء، وهي التي أشار إليها (سميث) وهي التي امتدحها (كنيدي)، وبهذا المضمون ينبغي التمييز ابتداءً بين المنافسة كسلوك (Rivalry) وبين المنافسة التامة كوصف نظري شرطي لحالة (Position) من حالات السوق. إن المنافسة بما هي سلوك وهي دعامة اقتصاد السوق، وإليها سبقت إشارة (سميث) و(كنيدي)، وإليها ذهب (فون هايك) Hayek في توكيده بأن السوق إجراء استكشافي، وأن المنافسة بمعناها القديم[١] هي الماكينة التي تحرك الحياة الاقتصادية على طريق تنسيق خطط الأفراد... والربح هو مكافأة ملاحظة نقص التنسيق في السوق[٢].

أما المنافسة التامة كحالة نظرية لتوازن السوق في النموذج المارشالي لها شروطها سابقة الذكر، فهي بافتراضها المعرفة التامة، وافتراضها غياب الحافز والفرصة على الحركة للمشاركين في النظام الاقتصادي فإنها تحجّم مفهوم المنافسة في سلوك المنتج، وتترك له فقط إيجابية التكيف مع الأسعار المعطاة للناتج والمدخلات، وبهذا المعنى يبدو للوهلة الأولى أن المنتج

---

(١) يقصد بالمعنى القديم السلوك التزاحمي (Rivalry) التي طمست معالمه فروض المنافسة التامة كحالة للسوق مشروطة بتوفر قرائن معينة.

(٢) Ekelund and Hebert, Op. Cit., p. 502.

المتنافس سلبي التأثير إلى حد كبير، لكن الحياة العملية كشفت عن ميادين كثيرة تجلت فيها إيجابية المنتج الصناعي وذلك بالتمييز السلعي[1] النوعي والمنافسة اللاسعرية أيضاً، وعلى حد تعبير (روبنسون) Robinson إن كل وجود للمنافسة بالمعنى الصريح للكلمة يؤمن أن السوق لن يكون تاماً ـ متنافساً تاماً ـ فالمنتجون المتزاحمون يتنافسون ضد بعضهم في النوعية في التسهيلات وفي الإعلان مثلما يتنافسون في السعر[2]. إن هذا السلوك يكسر السوق التنافسي التام «ولذلك فان نظرية المنافسة الخالصة تكون غير كافية كتفسير للأسعار عندما ما يميز المنتوج ولو بصورة طفيفة»[3].

وإذا كان الاحتكار (كل إشكال السوق دون المنافسة التامة) هو الوليد الحتمي للسلوك التنافسي فهل يعني حتمية تفوقه؟

(شومبيتر) أشار إلى هذا بالإيجاب، كما سبق. ففي صناعات الكلف المتناقصة ولأجل حضانة الابتكار يكون الاحتكار مبرراً، في حين يرى (ساملسون) Samuelson أن تفوق الاحتكار على المنافسة من وجوه معينة «لا يقتضي أنه أفضل تنظيم ممكن للصناعة، إن وجوده الضروري

---

(١) عقد جامبرلن فصلاً ناقش فيه تمييز المنتوج، واستهل ذلك ببيان معنى التمييز بوجود أي أساس معتبر لتفريق السلع و(الخدمات) لأحد البائعين عن سلع البائعين الآخرين. ومثل هذا الأساس قد يكون حقيقياً أو وهمياً، وهو قد يقوم على أساس خصائص معينة في المنتج نفسه (البراءات المسجلة، العلامات التجارية، الاسم التجاري، الموديل شروط البيع أيضاً) لمزيد من التفصيل انظر: Edward H. Chamberlin, Op. Cit., P. 56.

(٢) J. Robinson, Imperfect competition, Op. Cit., p. 90.

(٣) Chamberlin, Op. Cit., p. 64.

يبقى هو البديل الأحسن الثالث الذي قد يكون، وقد لا يكون أقل طوباوية من ترميم وصيانة المنافسة الذرية»[١].

حاجَّ (ماركهام) Markham أنه لا يمكن الحكم بتفوق بنية معينة للسوق دون تقييم الأداء الكلي للصناعة بعد أن تفحص الخواص البنيوية للصناعة والقوى الديناميكية المؤثرة فيها، وصفوة القول إذاً «إن اختلاف بنى السوق باختلاف البنى التكنولوجية وظروف السوق هو الأكثر كفاءة، وإن التنظيم المناسب للسوق قد يتغير مع التطور التاريخي»[٢].

وهكذا إذاً لم تعد المنافسة هي بنية السوق الوحيدة ولا المتفوقة في تحقيق الرفاهية، بل إن البعض يرى أن تعزيز المنافسة التامة في القطاعات المتنافسة قد يكون مخفضاً للرفاهية مع وجود الاحتكار في قطاعات أخرى، لما يتسبب عن ذلك من فائض في إنتاج القطاع التنافسي على حساب تقييد القطاع المحتكر.

وأبلغ من كل هذا أنها تتناقض مع كل الفلسفات التنموية الهادفة إلى التوجيه الواعي للفعالية الاقتصادية.

٣ ـ فشل السوق في ضمان عدالة التوزيع:

لما كان مآل النشاط الاقتصادي هو الاستهلاك لذا فقد كان لزاماً أن تحظى المشكلة الحقوقية بأهمية كبيرة، سيما وأن تجارب التاريخ الاقتصادي أثبتت أن العناية بالجانب الحقوقي ليس ضرورياً في ذاته فحسب، إنما

---

(١) P. Samuelson, Foundations of Economic Analysis, Op. Cit., p. 253.

(٢) Tisdell, pp. 297 – 298.

ضروري لأجل كفاءة عمل النظام الاقتصادي، ونريد الآن ان نقف على الحل الذي يقدمه السوق لتوزيع الناتج على المشاركين.

أولاً – الشريعة الحدية وأسعار المدخلات:

يجهز المبدأ الحدي منطقاً موحداً ومتعاكساً لتسعير المنتجات النهائية والمدخلات، وتخصيص الأخيرة في الاستخدامات البديلة من جهة، وبذات الوقت لتوزيع الناتج على المشاركين في النشاط الاقتصادي من جهة أخرى، بحيث يتسلم ملاك الموارد مكآفات تتناسب وقيم إنتاجياتها الحدية.

إن دخل الفرد يتحدد في ضوء نظرية الإنتاجية الحدية:

أ ــ كمية الموارد التي يملكها.

ب ــ أسعار هذه الموارد المشتقة من قيم السلع الداخلة في إنتاجها.

وقد لوحظ أن النظرية الجزئية والاقتصاد عموماً يبحثان التوزيع من الزاوية الأقل أثراً وأهمية، ألا وهي سعر المدخل، وليس من زاوية توزيع ملكيته[1] فذلك مما يحيل الاقتصادي إلى شخص آخر غير اقتصادي!!

---

(١) في الفصل الذي كرسه (ستكلر) Stigler لتوزيع الدخل استثني الاعتبارات الأخلاقية التي يقيم على ضوئها توزيع الدخل، وانصرف إلى الأوجه الاقتصادية للمشكلة فلاحظ أن دخول الأفراد تتكون من دخل العمل ودخل الملكية، وحيث أن دخل العمل يشكل أربع أخماس الدخل القومي فهو الذي يحظى بالأهمية، ولاحظ أن الحظ يكمن وراء اختلاف أجورهم، حتى وإن استووا في إمكاناتهم، ولاحظ أن دخل الملكية يعتمد على الادخار الجاري للعمال وعلى الإرث، وأعتقد أن التعليم =

ومع هذه السلبية والتحجيم في التعامل مع واحدة من أهم القضايا الاقتصادية والاجتماعية، فإن نظام السوق منتقد حتى في ذلك الجانب اليسير الذي يعنى به، أعني تحديد سعر المدخل في ضوء نظرية الإنتاجية الحدية.

استغلال المورد بسبب احتكار البيع في سوق الناتج:

تقدم معنا الحديث عن شروط الأمثلية (الباريتية) في ظل المنافسة التامة التي تقضي بمساواة سعر العنصر مع قيمة إنتاجيته الحدية من جهة، وبتساوي قيم الإنتاجية الحدية للعنصر في الاستخدامات المختلفة. إن ذلك يقتضي ضمناً مرونات لا متناهية لمنحنيات طلب الناتج وعرض المدخل، وذلك ما يفترض وجوده في المنافسة التامة[١]، ولكن بمجرد أن يواجه المنتج منحني طلب سلبي الانحدار لا تعود المساواة قائمة بين الإيراد الحدي وسعر الناتج، وبذلك يكون المحل الهندسي لمنحني الإيراد الحدي أدنى من منحني الطلب.

إن المنتج يدفع للمورد إيراد ناتجه الحدي (أ ن ح) أي حاصل ضرب

= والتقدم الطبي لهما الأثر الأهم في توزيع الدخل، ويفهم من هذا شيئان الأول أن مصدر الملكيات هو العمل، والثاني: مشروعية التملك، وصور استغلال الثروة المختلفة، انظر: Stigler, Op. Cit., ch. 18.

(١) لاحظ جامبرلن (Chamberlin) «أن أي عنصر احتكاري مهما كان طفيفاً يقلل بالضرورة مكافآت كل الموارد الموظفة في أي مشروع إلى أقل من قيمة إنتاجيتها الحدية، وهذا يعمم في كل الأسواق، حيث أن المنافسة التامة هي نهاية قصوى، هي حد أكثر مما هي نمط، ولأجل ذلك فهو يرى أن نظرية المنافسة هي تشويه للواقع وليست تقريباً له». انظر: Chamberlin, Op. Cit., pp. 181 – 182. –

الناتج الحدي في الإيراد الحدي (أ ن ح = ن ح. أ ح) في حين يستلم لقاء بيعه للناتج المتحقق من المدخل على قيمة الإنتاج الحدي، أي حاصل ضرب الناتج الحدي في سعر وحدة الناتج (ق ن ح = ن ح. س ن)، وحيث أن السعر أكبر من الإيراد الحدي (س> أ ح) لذلك تصبح قيمة الناتج الحدي (ق ن ح) الذي يستلمه المحتكر أكبر من إيراد الناتج الحدي (أ ن ح) الذي يدفعه للمورد[1]، وبذلك يبخس المحتكر حق المورد حتى بحسب الشريعة الحدية فلا يعطيه مكافأة تتناسب وقيمة إنتاجيته الحدية، فمع سلوك تعظيم الربح في ظل قيام الاحتكار في السوق الناتج، فإنه لا ميل؛ لأن تكافأ الموارد بحسب منطق نظرية الإنتاجية الحدية[2].

ويسجل هنا مع هذا القصور التوزيعي لنظام السوق قصور كفاءة آخر يتعلق بتخصيص المورد، ذلك أن وحدات المورد الموظفة في الاحتكار تكون لها قيمة إنتاج حدي أعلى من تلك الموظفة في المنافسة التامة، وبحسب سلوك الاستمثال ينبغي أن تتحرك وحدات المورد باتجاه الصناعة ذات قيمة الناتج الحدي الأعلى، فتوسع الناتج كيما تتساوى قيم الناتج الحدية كشرط للأمثلية، ولكن حيث إن سعر وحدة المورد المدفوع هو نفسه في الاحتكار وفي المنافسة التامة فلا يوجد إذاً حافز أو آلية توجه المورد إلى حيث ترتفع قيمة إنتاجه الحدي، وهذه خسارة للرفاهية الاجتماعية، زيادة على الخسارة التي لحقت بها جراء اجتزاء جزء من

---

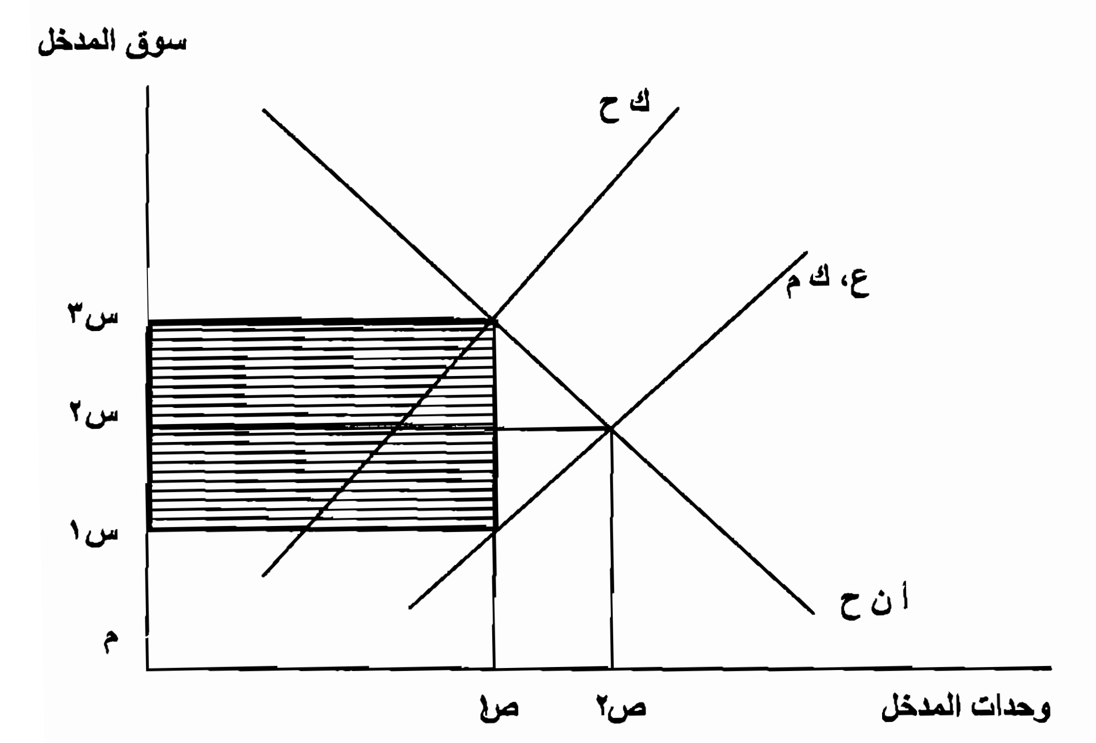
(١) محمد علي الليثي، نعمة الله نجيب إبراهيم، النظرية الجزئية، ص/ ٣٥٣/ سامي خليل، نظرية اقتصادية جزئية، ص/ ٩٣٤.

(٢) Chamberlin, ch, VIII./ Leftwich, Op. Cit., pp. 362 – 363.

فائض المستهلك.

استغلال المورد بسبب احتكار الشراء في سوق المدخل:

حين تسود المنافسة سوق المدخل فإن عرضه يكون خطاً أفقياً لا نهائي المرونة، وتكون عند ذاك كلفة المدخل الحدية مساوية لسعره، لكن بمجرد قيام الاحتكار في سوق شراء المورد[١] فإن المحتكر سيواجه لوحده منحني عرض المدخل (ع) كاملاً ذي الانحدار الموجب، وكذلك منحني كلفته الحدية (ك ح) التي تظهر أعلى من منحني عرضه كما في الشكل التالي:



شكل رقم (٦): استغلال المدخل بسبب احتكار الشراء.

(١) J. Robinson, Imperfect Competition, pp. 292 – 296./ Ekelund, pp. 491 – 492./ Leftwich, pp. 330 – 333 / E. Mansfield, Microeconomics, pp. 440 – 441.

إن سلوك المنتج المحتكر في استقصاء الربح يدفعه إلى تحقيق حجم الناتج الذي يسوي بين الكلفة الحدية للمدخل وبين إيراد الناتج الحدي الناجم عن استخدام ذلك المدخل، وبهذا المستوى من الناتج (م ص١) لا يوجد هناك من دافع يلزم المحتكر بأن يدفع للمدخل سعراً يتجاوز متوسط كلفته (س١) لنفس المستوى من الناتج (أي لا أن يكافأ بمقدار كلفته الحدية المساوية لـ س٣).

كما لا يجد المحتكر ضرورة بأن ينقص أرباحه ويتوسع في استخدام المورد إلى الحد الذي تتساوى إيراد ناتجه الحدي مع سعره، كما في المنافسة التامة، أي ناتج (م ص٢) وبسعر (م س٢).

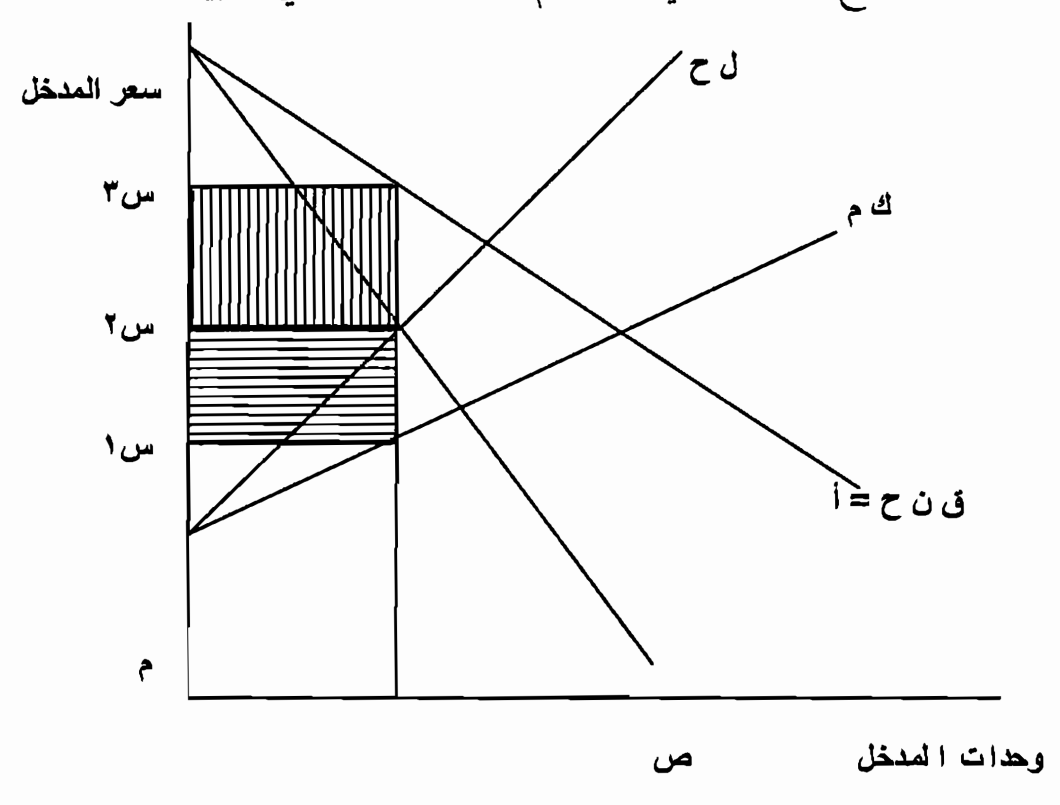
وتقترن هذه النقيصة الحقوقية في نظام السوق بنقيصة أخرى في مجال الكفاءة؛ إذ لا توجد آلية أو حافز يلزم المحتكر بمستوى ناتج أمثل أو حجم إنتاج أمثل من وجهة نظر الأمثلية والرفاهية الاجتماعية، بل العكس هو الصحيح؛ لأن ذلك يتعارض مع أمثلية وضع المحتكر ورفاهيته الخاصة، كما لاحظنا آنفاً.

وقد يتعرض المورد للاستغلال مرتين بذات الوقت[١] مرة بسبب

---

(١) عرضت (روبنسون) Robinson للحالات التي يستغل بها المورد من خلال تحليلها للاستغلال اللاحق بعنصر العمل، وهي تقترح طرق إزالة هذا الاستغلال من خلال جعل سوق العمل تامة، أو من خلال تشريعات حد الأجر الأدنى. وانظر: محمد علي الليثي، نعمة الله نجيب إبراهيم، النظرية الاقتصادية الجزئية، ص/ ٣٨٥.

الاحتكار في سوق بيع الناتج (الانحدار السالب لمنحني الطلب) ومرة بسبب الاحتكار في سوق شراء المدخل (الانحدار الموجب لمنحني عرض المدخل)، وكما في الشكل التالي الذي يبين أن المدخل الذي يساوي قيمة إنتاجيته الحدية (م س٣) لا يحصل من هذه القيمة إلا على جزء منها هو (م س١)، ويمثل (س١ س٣) كامل الاستغلال الذي يلحق بالمورد. ومع هذا لا يستطيع المبدأ الحدي أن يقدم نصفه للتعسف في تطبيقه.



شكل رقم (٧) استغلال المدخل بسبب الاحتكار في السوقين

وحين يسلّع العمل في نظام السوق ويصبح مورداً عادياً يخضع لذات الآلات التي تحدد أسعار الموارد، وحين يتعرض للاستغلال على نحو ما تقدم فإن الشريعة الحدية تفتقر إلى فقرة تحوطية حول إساءة استخدام المبدأ

الحدي والتعسف فيه.

لقد حاجَّ (جالبريث) أن الاتحادات الاقتصادية تقود إلى اتحادات مضادة، ورأى أن ذلك ضرورياً من الناحية الحقوقية ومن ناحية الكفاءة، ولكن كما أشار (جالبريث) نفسه، أن ليس كل الاتحادات بنفس القدرة على المساومة وانتزاع الحقوق والمكاسب.

إن الاحتكار في البيع وفي الشراء كان وما زال قريناً بنظام السوق، وكثيراً ما عمل على الإساءة إلى تخصيص الموارد وتقنينها آلياً وعبر الزمن، فأثر بذلك سلبياً على الرفاهية الاجتماعية مرتين:

مرة بالابتزاز وبخس المكافأة. ومرة بتقييد الناتج ورفع السعر.

وفي كل الأحوال كان رشد المحتكر هو المعتبر، وليس رشد المجتمع في إدارته لموارده.

إن فهمنا لهذا السلوك وقوانينه تجعلنا ندرك بوضوح كم تعرضت دول العالم النامي وتتعرض للاستغلال في تسعير مواردها، ابتداءً من سياسات العمل الرخيص، وانتهاءً بأسعار النفوط والخامات المعدنية والغلال الزراعية[1].

---

(١) في الإنتاج المنجمي والزراعي حيث يكون العرض متخلفاً عن الطلب، يكون من رشد المجتمع أن يسعر هذه الموارد بأسعار مساوية لتكاليف المنتجين الحديين ذوي الأكلاف العالية (الذين يعملون في أردأ الظروف) لكي يكفل المجتمع بقاءهم في الإنتاج، ولكي يرشد استخدام الموارد عبر الزمن. ومع وجاهة هذا القانون الريكاردي (Ricardo, p. 73) والذي أكده ميل (Mill, p. 469) إلا أنه لم يسر قط على صادرات الدول النامية في الأسواق الغربية.

ثانياً ــ التوزيع الابتدائي للملكية:

إلى هذا القدر يستطيع نظام السوق أن يسمع من نقاده أنه لا يستطيع أن يكفر بالشريعة الحدية وإن تمرد على قضائها.!! وفيما عدا ذلك فإنه لا تعود هناك حجة علمية يمكن أن تقوم ضد نظام التوزيع السائد للملكية والدخول. فالأمثلية أو الكفاءة والرفاهية والعدالة كلها يجب أن تناقش في نظام السوق ضمن هذه المسلمة، لقد أصم نظام السوق أذنيه عن كل المضامين الفكرية التي يمكن أن تناقش مسلمة التوزيع السائد للدخل والملكية، وبقدر تعلق الأمر بالتحليل الجزئي فإنه يبدو واضحاً أن نمط توزيع الدخول هو الذي يملي نمط تخصيص الموارد؛ إذ أن اقتراع الأفراد على الاستخدامات البديلة للموارد في اقتصاد نقدي لا يعود رهيناً بالحاجات الفعلية للأفراد بقدر ما يكون رهيناً بطلباتهم الفعالة المعبرة عن الدخول التي يستلمونها.

وقد لاحظ (فبلن) Veblen أن الطلب الفردي في المجتمعات الحاضرة يرتبط إلى حد كبير بمستويات الدخل على النحو الذي يحدده الاستهلاك المظهري (Conspicuous Consumption)، ورصدت استثناءات لقانون الطلب تعبر عن هذه الحقيقة، حيث لا تعود دالة المنفعة الفردية تعبر عن إشباع حاجة حقيقية بسلعة ما قدر ما تكون تعبيراً عن سلوك اجتماعي يستمد رصيده من القدرة على الدفع التي يؤهلها نمط التوزيع.

وبتوكيد بالغ أشار (جالبريث) Galbraith إلى أن اللاعدالة في التوزيع تشوه استخدام الموارد، وتشوه الكفاءة بتحويلها الموارد عن حاجات الأكثرية

إلى رغبات الأقلية[١]. حيث لا يعود سعر الطلب معبراً عن إلحاح الحاجات الإنسانية. وبهذا المعنى حاجج (لانكه) Lange حول تفوق نموذجه القائم على نمط توزيع للدخل محقق للرفاهية؛ لأنه يعكس تساوي المنافع الحدية للدخول، ويحقق تخصيص العمل في الفروع الإنتاجية المختلفة[٢].

إن الدخول التي لا تجد حافزاً لتوجيهها نحو الاستهلاك بسبب إشباع الحاجات الحقيقية للمستأثرين بها يجب أن يحتال لها بالدعاية والإعلان وبتصنيع الرغائب والحاجات، في حين توأد حوافز الحاجة الحقيقية بسبب نقص القوى الشرائية للمحتاجين[٣]!!

وكان طبيعياً أن يسود هذا المسخ المجتمعات المترفة، وكان طبيعياً أيضاً أن تقود المشاكل الاقتصادية إلى أمراض اجتماعية كما أوضح (جالبريث).

ومع كل ذلك فلن تتردد نظرية اقتصاد السوق في تقرير أن المفاضلة بين الاستخدامات المختلفة للموارد تعود حصراً إلى قوى الشراء، حتى ولو تجاوزت ترجيحات اجتماعية معتبرة، وبهذا الصدد يشير (آرو) Arrow

---

(١) John k. Galbraith, American Capitalism, p. 111./ and see also Affluent Society, ch. 10.

(٢) Lange and Taylor, Op. Cit., pp. 99 – 103.

(٣) لقد لاحظ (مالثوس) Malthus أن الإنتاج الرأسمالي محكوم بفيض العرض، وأن قانون (ساي) لا يجهز تفسيراً إلا لجزء من الطلب، فأوضح أن جزءاً من الناتج مكرس للضروريات الحياتية، وهذا الجزء يخلق طلبه، في حين الجزء الآخر من الناتج والمكرس للكماليات والترفيات فإنه يعتمد على العادات الاستهلاكية للعناصر غير المنتجة في المجتمع مثال الملاك العقاريين، وهنا فإن فائض العرض يصبح ممكناً (Ekelund and Hebert, p. 135).

إلى أن وحدة دالة الرفاهية الاجتماعية تتناقض مع الديمقراطية[١].

لقد تحصنت اقتصادات السوق ضد كل دعوى لإعادة التوزيع من خلال تنظيرها للتفاوت وأسسه، ومزاياه، ومن خلال توكيدها لقدسية الملكية الخاصة المطلقة، ولو كانت معجونة بالجهد المغصوب، أو الدم المراق صلفاً أو خديعة، ثم تعدت ذلك إلى مناورة الأمثلية (الباريتية) أن لا تدع حال امرئ يتحسن على حساب آخر (مترف) يسوء، وكيف لا يسوء حال (المليونير) الذي تؤخذ منه ضريبة بقدر ما لصالح الفقراء، بل من قال إن هذا الفقير هو حقيق بها؟! ومن قال أنه يستطيع أن يشتق المنفعة من دخله؟! أو الدخل المحول إليه؟! إنه يسبب بذلك نقصاً في المنفعة الكلية للمجتمع!!

لقد أكد (ادجورث) Edgeworth أن الناس من طبقات عليا هم آلات استمتاع أفضل من أولئك الذين هم من الطبقات الدنيا، فهم أفراد حساسون وقابلون للتعلم... والرجال أفضل استمتاعاً من النساء، الارستقراطي أفضل استمتاعاً من العامي... ولتعظيم سعادة المجتمع فإن دخولاً أكبر يجب أن تعطى للارستقراطي أكثر مما هي للعامي، وللرجل أكثر من المرأة[٢].!

قد يكون (برناردشو) G. B. Shaw خاطئاً في تقديره لآلام سيدة نيويورك التي باتت رؤومة إلى جانب تابوت كلبتها الراحلة المسجى

---

(١) Tisdell, Op. Cit., p. 256.

(٢) Tisdell, Op. Cit. p. 267.

بالحرير الجنائزي في الصالة الدافئة في حين كان الطفل الفقير يتقزم جوعاً وبرداً في الخارج[1]. من يدري قد تكون حاجة تلك الكلبة إلى النعيم العريض أكبر من حاجة الطفل البائس إلى شروط البقاء؟!

ولن يكون مناسباً في هذا الصدد ذكر الظروف التاريخية والممارسات التي كانت وراء التوزيع الابتدائي للملكية والثروات طبقياً وإقليمياً ودولياً، فذلك موضوعه التاريخ الاقتصادي.

٤ ـ البطالة وتدني مستوى الفعالية الاقتصادية:

لعل أوضح عنوان لفشل السوق في استخدام الموارد بكفاءة تلك الظاهرة التي أصبحت معلمة بارزة من معالم النظام الرأسمالي ألا وهي ظاهرة البطالة، وظاهرة البطالة تعني أكثر من مجرد تعطيل توظيف مدخل من المدخلات الإنتاجية أو مورد طبيعي من الموارد، ذلك أن المورد الطبيعي أو المعدن الذي لا يوظف في الدورة الإنتاجية السارية يحافظ على رصيده، وقد ترتفع قيمته جرّاء النمو الاقتصادي وزيادة الاحتياج قياساً بالموارد، لكن تعطل العمل يعني ضياع فرصة موقوتة لا تعوض من عمر العامل الإنتاجي ومن عمر قوة الأمة المنتجة، هذا فضلاً عما تعنيه من حرمانه دخله الضروري لإدامة معيشته زيادة على الإفرازات الضارة للتعطل عن العمل وتكاليفه، بدءاً بإعانات البطالة، وانتهاء بتكاليف المصحات النفسية، ومحاربة الجريمة.

---

(١) عرض لذلك (ستكلر) عند مناقشته لسيادة المستهلك، انظر: سيادة الأغنياء وتوزيع الدخل، ص/ G. Stigler, OP. Cit., p. 14,17

وقد كان التفسير الأكثر سطحية للبطالة هو التسبيب الفني، بدخول الآلة وإحلالها محل العمل، ولو كان الأمر كذلك لأمكن علاجه بتقصير يوم العمل أو أسبوع العمل، لكن البطالة لها ارتباط ببنية النظام الرأسمالي أوثق وأعمق من مجرد دخول الآلة، التي يخلق دخولها فرصاً للتشغيل مضاعفة، إنما تنجم عن نظام التوزيع الذي يتسبب من جهة في نقص الاستهلاك (Under Consumption) ومن جهة أخرى بفيض الإنتاج (Over Production) مما يترتب عليه نقص في الطلب الفعال تضطر معه المؤسسات الإنتاجية إلى التعطل أو تسريح العمال.

لقد تسامح الاقتصاديون ـ فيما عرف بالبطالة الاحتكاكية ـ بنسبة مئوية للبطالة اعتبرت مبررة في تكييف العمل والبحث عن فرص جديدة للتوظيف، كما تسامح الاقتصاديون كذلك فيما عرف بالبطالة الهيكلية الناجمة عن دينامية الاقتصاد فيما يتعلق باكتشاف فنون إنتاجية جديدة أم موارد جديدة، أو نضوب موارد قائمة، أو تغيرات حاسمة في هيكل الطلب، فكل ذلك يتسبب في البطالة، لكنها بطالة مبررة، وهي غالباً علامة صحية تعبر عن فاعلية الاقتصاد أو تطوره.

إن ما يعانيه النظام الرأسمالي هو أكثر من ذلك بكثير، فقد تحدث (Malthus) ـ كما مر معنا في الفقرة السابقة ـ عن أثر نقص الطلب ومروناته في البطالة وفائض العرض وتحدث (Marx) عن جيش الصناعة الاحتياطي، وعن الميول المتأصلة في النظام، والتي تدفع إلى تنامي هذا الجيش بفعل التطور المضطرد للقوة المنتجة، وبفعل المنافسة التي تلفظ المزيد

من الحرفيين من ورشاتهم إلى سوق العمل معممة الاغتراب والشرط البروليتاري الضروري للثورة الاشتراكية، لكن النظام الرأسمالي قد احتوى هذا الجيش وحيّده بتكييفاته التشريعية والمؤسسية المستمرة، وفي توحيد مصالح الطبقات العمالية في الدول الرأسمالية مع أهداف النظام الرأسمالي وتسوياتها على الصعيد الدولي.

وإذا كان الطابع الايديولوجي لهذه الظاهرة قد غاب بفعل السياسات الهادفة إلى احتوائها إلا أن الظاهرة ظلت ملازمة للنظام، وقد نظرت إليها هذه السياسات الاقتصادية كبديل للتضخم، فمع كل نمو اقتصادي على مهندسي سياسته الاقتصادية أن يختاروا بين نسب من التضخم والبطالة، وهذا ما عبر عنه منحني (Phillips) للمفاضلات المقيدة بينهما[١].

إلا أن الغريب في الأمر أن هذه الظاهرة تشكلت بشكل جديد مع كل المساعي الرامية لتحجيمها ومعالجتها، إذ عادت وطرحت نفسها بطريقة محيرة للسياسات الاقتصادية، فالتضخم يتنامى، والبطالة هي الأخرى ترتفع معدلاتها في آن واحد، وتزامنت ظاهرتا البطالة والتضخم بما صار يعرف بالركود التضخمي[٢] (Stagflation) وقد رصدت في تفسيره أسباب مؤسسية ونقدية وثيقة الصلة ببنية النظام الرأسمالي ذاته، لعل أظهر

---

(١) صقر أحمد صقر، النظرية الاقتصادية الكلية، ص/ ٤٤٤. وانظر أيضاً:

E. Shapiro, Macroeconomic Analysis, pp. 427 – 429.

(٢) في تحليل ومعالجة هذه الظاهرة انظر:

Howard J. Sherman, Staglation: The Radical theory of unemployment and inflation, p. 133/ W. A. Robson, Welfare state and Welfare society, p. 121 – 122.

ما فيها ذاك الذي تحدث عنه (سويزي وباران) قديماً[1] حول عدم استجابة الأسعار للانخفاض بسبب تطور البنية الرأسمالية إلى بنية احتكارية، واحتفاظها بفائض طاقات إنتاجية عاطلة ينحرف المنتجون في استخدامها عن أهداف السياسة الاقتصادية، ولعل المشاكل النقدية ومشاكل الاقتصاد الدولي التي تقترن بالنظام الرأسمالي هي أظهر من أن يلفت إليها النظر.

---

(١) انظر في تفصيل ذلك : بول باران وبول سويزي، رأس المال الاحتكاري، ص/ ٦١ ـ ٨٥.. Sherman, Op. Cit., p. 159

الفصل الثالث

الأسعار وتخصيص الموارد في النظام الاشتراكي

في هـذا الفصـل سـندرس أداء النظـام الاشـتراكي في حـل المشـكلة الاقتصادية ثم نقدره، وذلك في المبحثين التاليين.



المبحث الأول

تكوين الأسعار وتخصيص الموارد في ظل التخطيط والملكية العامة

عند حديثنا عن الأسعار وتخصيص الموارد في الرأسمالية لاحظنا أن الوظائف الأساسية للنظام الاقتصادي تنجز من خلال السوق، فتخصيص الموارد وتوزيع الدخول هي حالات خاصة لنظام السعر بمقتضى نظرية الإنتاجية الحدية.

إن نظرية الإنتاجية قد أعطت أساساً موحداً لحركة أسعار الموارد، ومن ثم دخول ملاكها كتسوية لآلية السعر في سوق السلع النهائية. فما هو يا ترى الأساس الذي تنجز على ضوئه الوظائف الرئيسة للنظام الاشتراكي؟

تجهز النظرية الاشتراكية أسساً مختلفة لحل المشكلة الاقتصادية ترتبط بتصورها المميز للمشكلة وأسلوب حلها، فبالنسبة للأسعار يؤكد الفكر الاشتراكي بأن السعر إن هو إلا تعبير نقدي عن القيمة، وحيث إن مصدر القيمة حصراً هو العمل الحي فإن الأسعار النسبية للسلع إنما تتحدد بالعنصر الموضوعي الداخل في إنتاجها، أي تتحدد بالعمل، وهكذا تكون كمية العمل الضروري اجتماعياً ــ بحسب التعبير الماركسي ــ أصلاً للقيمة، وعلى أساسها ينبغي أن تتم المبادلة.

أما في ما يتعلق بتخصيص الموارد فيعتقد الاشتراكيون أنهم أقدر على

معرفة «الحاجات الحقيقية» للمجتمع، وأقدر على ترتيبها في سلم أولويات يعكس أهمية الحاجات، كما تراها سلطات التخطيط الاشتراكية، وبمقتضاه يجري تخصيص الموارد.

وبصدد التوزيع ينفرد العمل بكامل القيمة المنتجة ويتعين التوزيع نظرياً، بحسبه «لكل حسب عمله». وهكذا نلاحظ من الناحية المبدئية أن العمل يشكل أساساً مشتركاً للأسعار النسبية وللتوزيع من جهة، في حين تشكل الحاجة ـ بمفهومها الكلي ـ أساس تخصيص الموارد في الاقتصاد الاشتراكي، وكل هذا على صعيد النظرية الماركسية الصرفة.

والآن نريد أن نتعرف إلى طبيعة عمل الاقتصاد الاشتراكي، وكيف تتحكم هذه الأسس في أدائه لمعالجة ذات المشكلة الاقتصادية المركزية، المتمثلة بالندرة النسبية، وما تستلزمه من ضرورة إدارة الموارد بكفاءة في استخداماتها المختلفة آنياً وعبر الزمن، ولابد قبل ذلك من التعرف إلى أهم المؤسسات المميزة للاقتصاد الاشتراكي ذات العلاقة بما نحن بصدده.

الملكية الاجتماعية والتخطيط المركزي شرائط النظام الاشتراكي[1]:

ميّز الأدب الاقتصادي الاشتراكي بين مرحلتين من مراحل الاشتراكية وفقاً للتحليلات الماركسية،المرحلة الأولى: تتمثل بتشريك الإنتاج، بتشريك وسائله، ويكون التوزيع في هذه المرحلة بحسب العمل. أما المرحلة

---

(١) أفسينيف وآخرون، الاقتصاد السياسي للاشتراكية، ص/ ١٢٧ ـ ١٣٦، ٣١٢، ٣٧٨، وانظر أيضاً: Lange and Taylor, Op.Cit., p.73./ J. Wilcznski, The Economics of Socialism, p.3./ Seth, Ch. 1, p.11.

الثانية: ـ والأكثر تقدماً ـ فهي مرحلة الشيوعية حيث يشرّك الاستهلاك أيضاً زيادة على تشريك الإنتاج، ويكون التوزيع فيها بحسب الحاجة.

ومنذ فجر المرحلة الأولى للاشتراكية، حيث تشرك وسائل الإنتاج والموارد، وتصبح ملكيتها اجتماعية، تحجز المبادرة الفردية عن إدارتها، ويحال بين آلية السوق وبين المشاركين في النشاط الاقتصادي (دافعاً وفرصة) وعندئذ يتوجب أن تحل آلية جديدة محل الآلية المعطلة، فكانت مؤسسة التخطيط هي البديل المكمل للملكية الاجتماعية، وتكون العلاقة المتبادلة بين الملكية الاجتماعية والتخطيط الاقتصادي علاقة حيوية، فالملكية الاجتماعية لابد لإدارتها من تخطيط اقتصادي يعوض المبادرات الفردية الموؤدة ـ بوأد الحوافز والفرصة ـ قرناء الملكية الفردية، وهو بحسب الاشتراكيين ضرورة موضوعية ومزية فائقة للاقتصاد الاشتراكي.

وكذلك التخطيط الاقتصادي الذي يروم أهدافاً معينة مرسومة تتعلق بإشباع الحاجات الحاضرة والمستقبلية، الخاصة والعامة، لابد له من ملكية اجتماعية للموارد ولوسائل الإنتاج، تمكنه من التصرف متابعة لأهدافه وغاياته بحرية تامة بعيداً عن مشاركة الأفراد والهيئات الاقتصادية الخاصة في قراراته وموضوعاتها المشتركة: الموارد، وهي بهذا المعنى أساس علاقات الإنتاج الاشتراكية.

ولا يعني ما تقدم أن الملكية الاجتماعية هي الشكل الوحيد للملكية في المجتمع الاشتراكي، كما لا يعني أن كل القرارات الاقتصادية تتحدد مركزياً بصورة تامة، فتلك مسألة تختلف باختلاف الظرف والبنية

الاقتصادية، وبخاصة طابع مرحلة الانتقال ومداها الزمني، وليس هناك مقياس موحد في التطبيقات الاشتراكية، وما عكسته من تنظير يمكن أن يعتبر نموذجاً فريداً في هذا المجال إلا أنه يمكن القول أن النظرية والتطبيقات كلاهما إفرزا ميلاً واضحاً نحو الشمول والمركزية في المراحل الأولى لبناء الاشتراكية بهدف تطويع البنية الاقتصادية للنظام الجديد وأهدافه، ثم هي بعد ذلك تعبر عن انفراج أكبر في المراحل اللاحقة. وقد أحسن (لانكه) Lange إذ ساق لذلك مثلاً تطور فن الطيران[١]. فعلى حين يشبه اقتصاد السوق الحر بـ(البالون) الذي تدفع به الريح حيث تميل، يشبه الاقتصاد الاشتراكي في مراحله الأولى بـ(الطائرة) القديمة التي تقتضي تدخلاً من قائدها لتوجيهها باستمرار إلى الاتجاه المطلوب، أما الاقتصاد الاشتراكي في مراحله العليا فيشبه (الطائرة) الحديثة المؤتمتة التي لا تستلزم من قائدها كثير تدخل، إنما يكتفي بتحديد اتجاه السير، ويترك الأمر للآليات الذاتية المصممة في الطائرة لكي تنجز له هدفه، كذلك حال المخطط الاقتصادي يعدل عن الوسائل الإدارية[٢] إلى الوسائل الاقتصادية كلما تطورت بنية الاقتصاد الاشتراكي، وقد عد (لانكه) ذلك علامة لنضج المجتمع الاشتراكي، وعندئذ يكتفي بقرارات أساسية محددة بصدد التراكم معدله واتجاهه، ومع أن وجهة نظر (لانكه) هذه لم تكن مقبولة بالنسبة لأنصار المركزية والنمط السوفيتي

---

(١) O. Lange, (edit), "Role of planning in Socialist Economy", problem of political Economy of Socialism, p. 25.

(٢) Lange, p. 23.

إلا أن الاتجاه الحديث لتطور هذه الاقتصادات لم يقف عند الاتجاه الذي فصله لانكه، بل وتجاوزته إلى تخوم بعيدة[١].

وإذا كنا قد بحثنا فيما مضى بالنسبة للنظام الرأسمالي الآلية التي يتشكل بها القرار الاقتصادي المتعلق بالسعر وبتخصيص الموارد، ومن ثم توزيع الدخول الوظيفية، فإننا سنعمد إلى التعرف إلى الآليات البديلة لكل ذلك في الاشتراكية، ومدى كفاءة هذه الآليات في إنجازها لمهامها ومن ثم كفاءة النظام الاقتصادي ككل وأمثليته وكفالته للرفاهية، وقد تقدمت الإشارة إلى أنه ليس هناك نموذج فريد للنظام الاشتراكي من حيث المركزية ونسب مزج الخطة بالسوق، وقرت القناعة بأن الخطة والسوق ليست بدائل تامة لبعضها[٢].

ونستعرض فيما يلي أبرز الأنماط الاشتراكية في تصديها للمشكلة الاقتصادية.

---

(١) See for example، Ministry of finance (in Hungary), How to bring about a socialist market economy? (Thesis for working panels) (Budapest) No. 47,1988.

وتركز مسودة الوثيقة أعلاه على تفعيل دور النقود وإطلاق السوق الواقعية كآلية لتنسيق الفعاليات الاقتصادية، ولتخصيص عوامل الإنتاج، وتوكيد دور الملكية الخاصة في النظام الجديد، وتقليد الحكومة مهمة الحفاظ على السوق من التشوه والانهيار واستبعاد التدخل الحكومي المباشر لهذه الآلية ، وتأسيس الأسواق المالية الربوية، وبنفس المعنى يجيء مشروع (غورباتشوف) لاعادة البناء، وقد تجاوز فيه كل المقررات الإصلاحية السابقة في الاقتصادات الاشتراكية من حيث تفعيل دور السوق والملكية في الأداء الاقتصادي، وستلي الإشارات التفصيلية إلى هذا الكتاب لاحقاً.

(2) Wilczynski, Op. Cit., p. 25.

أولاً ـ الأسعار وتخصيص الموارد في النموذج المركزي الأمري:

تشكل بدايات التطبيق السوفيتي للاشتراكية خير تجسيد لهذا النموذج، الذي اقترن بدرجة عالية من تشريك الموارد ووسائل الإنتاج، وكذلك بدرجة عالية أيضاً من المركزية في التخطيط وتكثيف استخدام الوسائل الإدارية، والإعراض عن كثير من معطيات النظرية الاقتصادية بحجة إنها من لوازم النظام الرأسمالي، أو إنها من تراثه الفكري، بل لقد زعمت ماركسية كبيرة مثل (روزا لكسمبورغ) أن وظيفة الاقتصاد السياسي تنتهي بمجرد استلام الشغيلة للحكم[١]. وفي ضوء هذا الفهم يصبح طبيعياً أن لا تلق المشكلة الاقتصادية المركزية «مشكلة الندرة النسبية» اهتماماً يذكر، حيث سيحل التوافق الختامي لعلاقات الإنتاج وقواه، سيحل كل المشاكل الاقتصادية، بل وكل مشاكل الاجتماع الإنساني!!

إلا أن واقع الحال كان أبعد ما يكون عن هذا التبسيط الطوباوي، فالمجتمع الاشتراكي له حاجاته المتنامية، والموارد بطبيعتها نادرة نسبياً بالقياس إلى الحاجة إليها في استخداماتها المختلفة، وظلت المشكلة الاقتصادية كما هي، والشيء الوحيد الذي تغير في ظل النظام الجديد هو أن عمليات «الاختيار» التي كان يجريها القرار الفردي حول الاستخدامات البديلة للموارد من خلال آلية السوق قد عطلت، مما توجب معه أن تستأنف من جديد، ولكن من خلال التخطيط المركزي، تلك الممارسة التي يقر لها بأهلية معرفية وقوامة عامة على النشاط الاقتصادي والمشاركين فيه.

---

(١) Wilczynski, Op. Cit., p. 10.

إن القانون الأساسي للاشتراكية[1] القاضي بإشباع الحاجات - أكمل فأكمل ـ يحتم على أجهزة التخطيط ـ وكما فعلت إبان التخطيط الكمي ـ أن تتعرف إلى[2]:

١ ـ السلع المرغوبة كماً ونوعاً، وفي الأعم كانت الاعتبارات السياسية هي التي ترجح سلم الأفضليات للأهداف الإنتاجية.

٢ ـ الإمكانات والمواد المتاحة (العمل، والمعدات، والسلع الوسطية، والطاقة ... الخ) لإنتاج البدائل المختارة، وكل ذلك يعبر عنه بميزان كمي يعرض تطابق الإمكانات المتاحة مع الأهداف الإنتاجية.

وهذا الفهم للمشكلة الاقتصادية وحلها يوضح أن الهدف الرئيس للنشاط الاقتصادي هو الرفاهية، وهو بذلك يعد عنصراً إيجابياً لصالح الاشتراكية، إذ يختزل الطريق بين الإنتاج والاستهلاك بتوحيد أهداف النشاط الاقتصادي، وهو بذلك يعبر عن الحاجة الحقيقية، كما تراها أجهزة التخطيط المركزي حسب إمكاناتها المعلوماتية والاستبيانية الضخمة، وبعيداً عن وساطة المنتج الرأسمالي الذي غالباً ما يفترق هدفه عن أهداف المجتمع الاستهلاكية.

وبعد أن تنتج السلع والخدمات بالكميات المحددة من قبل أجهزة التخطيط يصار إلى توزيعها على المستهلكين بحسب الأساس الحقوقي

(١) افسينيف وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص/ ١٠٦.

(٢) H. Hirish, Quantity planning and price planning in the Soviet Union, PP.24 – 25

المعتبر في هذه المرحلة وهـو « العمل». أما الكيفية التي يتم بها توزيع الناتج على الأفراد فلها صورتان:

الأولى: التقنين بالبطاقات: ساد هذا الأسلوب في المراحل الأولى للتطبيق السوفيتي للاشتراكية، وهو الأقرب إلى التراث (الماركسي) الذي يسفه النقود ودورها في الحياة الاقتصادية، ويجعلها قرينة للاستغلال الرأسمالي، حتى أن المعاملات النقدية ألغيت في الاتحاد السوفيتي عام ١٩٢٠ ودفعت الأجور عيناً(١).

لكن عملية التقنين إن ألجأت إليها الضرورة فإنها لا يمكن أن تستمر كسياق عمل للاقتصاد الاشتراكي، ذلك أن السلع الموزعة لن تقتصر على الضرورات الحياتية كما هي أيام حرب التدخل، وسيكون هناك عدداً كبيراً من السلع يصعب توزيعها بهذه الطريقة فضلاً عن أن تقبل الأفراد لهذه السلع ليس بنفس الدرجة، فقد يرغب في بعضها بعضهم، وقد يزهد في بعضها آخرون، مما يُلْجِأُ إلى المقايضة فيما بينهم، ثم إن التوزيع بطريقة التقنين لا يتضمن وأداً لسيادة المستهلك فحسب، إنما وأداً لحرية اختياره أيضاً، إذ يصبح متلقي سلبي لما تلقيه إليه نوافذ التقنين؛ لذا يلجأ الاقتصاد الاشتراكي إلى الأسلوب الآخر.

الثانية: طريقة أسواق الاستهلاك الحرة: حيث يحصل الفرد على دخل نقدي، زيادة على خدمات المنافع العامة التي تمثل الاستهلاك الاجتماعي، يكون حراً في إنفاقه على السلع والخدمات المتاحة له في السوق وبأسعار

(١) Wilczynski, Op. Cit., p. 143.

محددة، وبهذا المعنى يكون للمستهلك في اقتصاد اشتراكي حرية الاختيار بين بدائل سلعية، هي بالتأكيد أقل من بدائل نظام السوق؛ لأن سلطات التخطيط عادة لا تسمح بأشكال مختلفة لسلع تؤدي نفس الغرض؛ إذ يصار إلى تسمية الناتج وتحديده، وإلزام الوحدات الاقتصادية بإنتاجه وتسليمه على نحو كمي معرّف بأوامر إدارية ومؤشرات توجيهية تعكس التناسب مع الموارد الاقتصادية المتاحة، فتحدد السلع التي يتعين إنتاجها ولوازم ذلك وفق فهارس تكنيكية واقتصادية معدّة، هذا الغرض وهو ما يعرف بالموازين السلعية[١].

ويلاحظ أن هذا النمط ـ الذي ساد في مراحل لاحقة لبناء الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي ـ قد أكد حصراً على المؤشرات الكمية والتوجيهية بصدد إدارة النشاط الاقتصادي، وتخصيص الموارد مستغنياً بذلك عن وظيفة السعر في تخصيص الموارد، بل واستبدلها بوظائف أخرى للسعر جعلت تكوينه بحسب أساس موحد مسألة مستحيلة.

ومع أن مسألة التسعير تشكل الواجهة الأيديولوجية للنظام الاشتراكي إلا أنها لم تحظ بالتسليم لمفعول قانون القيمة الماركسي، وقد تقلب الاقتصاد الاشتراكي بين بدائل مختلفة كأسس للتسعير ـ تعكس القصور النظري عن الإحاطة بالمشكلة من الناحية العملية ـ وكذلك الخطأ في مصادرة وظيفة السعر التخصيصية باستخدامه كأداء للسياسة الاقتصادية من ناحية أخرى، وكل ذلك ضمن أجواء من المكابرة الأيديولوجية إزاء

---

(١) H. Hirish, Op. Cit, pp. 29 – 30.

التقدير الصحيح لمشكلة الندرة النسبية للموارد. وسيتضح أن الاتجاه العام للاقتصاد الاشتراكي بهذا الصدد هو استبدال الرؤية الواقعية بالحماس الأيديولوجي على نحو ما تعكسه الاتجاهات الآتية:

أ ـ اتجاه يتبنى مبدأ « تسعيرة الغرض » فالسعر بحسبه ليس أداة لموازنة العرض والطلب، إنما يستخدم لتحقيق أهداف أخرى متعددة، وقد تكون متناقضة؛ لذا استلزم الأمر أن تتعايش نظم مختلفة للأسعار توخياً لهذه الأهداف، كما حصل في الاتحاد السوفيتي حتى قيام الإصلاح الاقتصادي.

ب ـ اتجاه طالب بإلغاء الازدواجية في نظم الأسعار والتحكمية فيها، وأكد ضرورة إرساء الأسعار على أساس موضوعي موحد. أما ما هو هذا الأساس، فقد اقترحت له بدائل[1] مبررة:

١ ـ التسعير على أساس قيمة العمل:[2] وهو أساس مقبول أيديولوجياً؛ لأنه يتسق مع البناء النظري الماركسي، الذي يجعل القيمة المتبادلة وفائض القيمة قرينة بالعمل الحي.

وبموجب هذا القانون فإن.

قيمة السلعة = د + م + م ف / م* حيث:

د: متوسط الكلفة الدائمة الفرعية: الاندثار + المواد الأولية

---

(١) انظر في تفاصيل هذه الاتجاهات، ص/ عباس ناجي، ١٤٧ ـ ١٥٣.

(٢) افسينيف، مصدر سبق ذكره، ص/ ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

م: متوسط الكلفة المتغيرة الفرعية: الأجور.

ف: فائض القيمة، وقد رأى ماركس أنه صورة مجملة للريع والربح والفائدة.

م*: الأجور الكلية.

د*: التكاليف الكلية للمواد والاندثار.

ويرى أنصار هذا المقترح قبول فائض القيمة كمعدل ربح اجتماعي متناسب مع الأجور تساوقاً مع الموقف الاشتراكي من التوزيع، إلا أن ذلك يكون على حساب التخصيص الكفوء للموارد.

٢ ـ التسعير على أساس التكاليف المتغيرة والدائمة كالآتي:

قيمة السلعة = د + م + (د + م) × ف / د* + م*

ومع أن هذا خرق واضح للقاعدة الماركسية إلا أنه برر من قبل أنصاره (kondrasher) على أساس أن العمل يخلق المزيد من القيم الفائضة إذا جهز بالمزيد من رأس المال. ويشكل تبني هذا الأساس تحولاً إيجابياً لصالح مسألة التخصص العقلاني للموارد على حساب قانون القيمة وفحواه التوزيعي.

٣ ـ التسعير على أساس توزيع فائض القيمة بحسب رأس المال:

سعر الإنتاج = د + م + ر × ف / ر* حيث:

ر = المعدل الفرعي لرأس المال

ر* = رأس المال الكلي

وتبرير هذا الخروج التام عن النظرية الماركسية في القيمة من قبل أنصار هذا الرأي (Sobol, Malyshev, Atlas, Vaag) هو أن انتاجية العمل تتوقف على تجهيزاته من رأس المال، وهذه الأخيرة هي التي تبرر الاختلاف في إنتاجيته[1]. وقد يبدو غريباً أن يؤكد أنصار هذا المبدأ على إمكانية عزو المنتج الفائض إلى رأس المال على نحو ما تذهب إليه المدرسة النمساوية.

ولا شك أن التطور الذي رصدت معالمه آنفاً إنما جاء لحاجة الاقتصاد الاشتراكي الموضوعية إلى نظام أسعار يعكس الندرات النسبية للموارد، بعد أن خف الحماس الأيديولوجي بصدد تفرد العمل بالندرة والإنتاجية.

إن اعتماد نظام التسعير على المقولة الماركسية ـ على قيمة العمل ـ يجعل المنتجات كثيفة العمل أغلى من غيرها، لكن هذا في غير صالح التراكم والتخصيص الكفء للموارد.

ثانياً – النمط اللامركزي ذو الأسعار الظلية الموجه باستقصاء الربح:

لوحظ بحق أن اعتماد معيار لا سعري لتخصيص الموارد يجعل اتباع أي من طرق التسعير مسألة غير مهمة، وهذا ما حصل في ظل النموذج الآمري، إلا أن المشكلة التي تبدت بوضوح ـ سيما بعد الإصلاح الاقتصادي وتوكيد (ليبرمان) على الربح كمعيار أداء للمشروعات

---

(١) عباس ناجي جواد، مصدر سبق ذكره، ص/ ١٥٠ عن:

Nicolas Spuleber, The Soviet Economy Structure, Principles, problems, p. 233./"Morries Bornstein, The Soviet price reform discussion" The Quarterly Journal of Economics (Vol. 78, No.1, Feb., 1964) , pp. 31 – 32.

الاشتراكية ـ توجب أن تكون هناك أسعار عقلانية للمنتوجات والموارد حتى يمكن أن يصار إلى حساب أرباح المشروعات،وربحية المجتمع أيضاً بكفالة الاستخدام الرشيد لموارده، وقد اقترن هذا الاتجاه باتجاه آخر نحو تخفيف الوسائل الإدارية والمؤشرات التوجيهية بمؤشرات نقدية، والتوكيد على احتساب أرباح المشروعات على ضوء الإنتاج المباع فعلاً[١].

إن كل ما تقدم قد أسفر عن ضرورة تبني أسعار عقلانية تكون وظيفتها الأساسية تخصيص الموارد، ولأنه لن يُسلّم للأسعار بهذه الوظيفة المفردة ــ بسبب اعتبارها أداة للسياسة الاقتصادية ــ فلا أقل من أن تكون هناك أسعار ظلية (shadow price)، ليس لها أية وظيفة توزيعية، ولكي تكون هذه الأسعار كفوءة في تخصيص الموارد فإنها ينبغي أن تعكس الندرات النسبية للموارد الداخلة في الإنتاج، وهذا يستلزم أن تكون لهذه الموارد هي الأخرى أسعاراً عقلانية، وحيث لا وجود لأسواق فعلية تتحدد فيها أسعار الموارد فإنها تحسب في سوق ظلية (Shadow market) تصور العرض والطلب على نطاق المجتمع ككل، ويلاحظ أن منظري الأسعار المثلى (وهو تعبير مرادف لأسعار الظل) السوفيت (Nemchinov Novozilov, Kantorvich) وإن كانت آراؤهم قد ظهرت في أواخر الثلاثينات إلا أنها لم تلق اهتماماً جدياً حتى أواخر الخمسينات، وقد أجمعوا على تجاوز قانون القيمة في مسألة التسعير وأكدوا على التخصيص الأمثل للموارد، وأن أمثلية الخطة تستلزم أمثلية الأسعار، بل هما وجهان لمسألة واحدة[٢].

---

(١) انظر: جدول الإصلاحات الاقتصادية الذي أورده فلتشنسكي في صدر كتابه.

(٢) Wilczynski, p. 138.

وتأكدت القناعة بأن الأسعار يجب أن تعكس جميع التكاليف الاجتماعية بما فيها تكاليف الموارد الأخرى غير العمل (الأرض / رأس المال) ومن خلال تبني المبدأ الحدي في حساب التكاليف والفرصة البديلة.

إن الذي مكن أنصار الأسعار المثلى من إنجاز مهمتهم هو التطور الذي حصل في تكنولوجيا الآلات الحاسبة والطرق الرياضية الحديثة، التي تمكن من حل أعداد ضخمة من المعادلات الآنية (Similtaneous) تشمل كل متغيرات الخطة، هذا التطور العلمي والتقني الذي أغرى (لانكه) بالقول إن طريقته في التجربة والخطأ، التي اقترحها كبديل عملي لنموذج باروني (Barone) التوازني وسنعرض لها بعد قليل، تعتبر مقبولة فقط في عصر ما قبل الحواسب الإلكترونية[١].

إن إنجاز مهمة حساب الأسعار المثلى (الأسعار التخصيصية) لا يعني الفراغ من المشكلة؛ إذ ينبغي أن يعهد إلى الوحدات الإنتاجية أن تعمل على تعظيم أرباحها على أساس الأسعار المعطاة للمنتجات وللموارد، و«خسارة المنشآت تعني إنها أخطأت في استخدام موارد المجتمع لإنتاج أشياء تستحق أقل مما قيمت به من قبل سلطة التخطيط المركزي — من الفرصة المضاعة لإنتاج شيء آخر ـ الفرصة التي تنعكس في كلفة التقييم الصحيح للموارد، وبمحاولة تعظيم الأرباح فإن المنشآت في الحقيقة تختار التكنولوجيا الصحيحة لإنتاج ما تطلبه هيئة التخطيط المركزي منها»[٢].

---

(١) Wilczynski, p. 137.

(٢) H. Kohler, Welfare and planning, pp. 121 — 122. Quoted by Tisdell, pp. 404 — 405.

إن المنشآت الاشتراكية في ظل الأسعار المعطاة للمنتجات والموارد تجد نفسها في وضع مماثل لوضع المشروع الخاص في ظل المنافسة التامة، وبالتالي فيمكن لسلطات التخطيط أن توجه النشاط الإنتاجي باستدراج الوحدات الإنتاجية إلى المسار الاستمثالي المعظم لأرباحها عن طريق الأسعار الظلية.

الكفاءة أو الأمثلية في ظل النظام الاشتراكي:

لم يكن هناك خلاف يذكر حول الأسلوب التحكمي لإدارة الاقتصاد في ظل النموذج الآمري ومجافاته للتفضيل الاجتماعي في جانب الاستهلاك، وكذلك مناقضته للعقلانية والحساب الاقتصادي، إلا عرضاً في مجال الإنتاج سواء بالنسبة لاستخدام الموارد أو الطاقات الإنتاجية، وقد تم تبرير ذلك على أسس مغايرة (الأسس الجديدة) لأسس الكفاءة أو الأمثلية المعهودة في النظرية الاقتصادية. يقول (غورباتشوف): «باسم هذا الهدف ـ هدف تسريع التطور وتوطيد القدرة الدفاعية وحماية الخيار الاشتراكي بالذات ـ تم تأسيس نظام الإدارة القائم على المركزية الصارمة والترتيب التفصيلي للعمل، وتحديد المهام ومخصصات الميزانية من قبل المدراء، وقد أدى هذا الأسلوب وظيفته» «إلا أن هذا النظام قد استنفد إمكاناته ودخل في تناقض مع شروط ومتطلبات التنمية الاقتصادية، وتزايدت معه قوة الفرملة»[١].

---

(١) غورباتشوف، مصدر سبق ذكره، ص/ ٤٥، وهو بذلك يردد ما سبق أن أكده (لانكه) من أن الوسائل الإدارية تصبح عائقاً للتنمية في مرحلة لاحقة لبناء الاشتراكية بسبب ضخامة البيروقراطية وتجريدها الاقتصاد من لدانته =

أما النموذج الاشتراكي الآخر ــ أقصد نموذج الأسعار الظلية واستقصاء الربح ـ فقد بني على أساس من الحساب الاقتصادي لأجل ضمان التخصيص الأمثل لموارد الاقتصاد الاشتراكي، ولأجل التخلص من وطأة التوجيه الإداري الآمري، الذي رافق الأسلوب السابق، كما يتضح فيما يأتي:

كفاءة الإنتاج:

إن المنشآت الاقتصادية تجد نفسها في ظل الأسعار المحددة ظلياً للمنتجات وللموارد، كما لو كانت في سوق منافسة، فهي تواجه منحنيات تامة المرونة للطلب على منتجاتها أو طلبها على الموارد، وبالتالي يختصر سلوكها الاستمثالي المعظم للربح إلى محاولتها تكييف نشاطها مع بنية الأسعار المعطاة، وهذه الأسعار أداة السلطات التخطيطية لتوجيه النشاط الإنتاجي للوحدات الاقتصادية (سيأتي الحديث عن إمكانية ذلك في مبحث تال).

ومع أخذنا لشروط أمثلية الوضع التنافسي ــ التي عرضنا لها عند الحديث عن المنافسة التامة (غياب الوفورات، تزايد الكلفة الحدية، غياب التدخل في أحد القطاعات) بنظر الاعتبار ـ فإنه يمكن القول: إن الوضع الإنتاجي الأمثل يكون مشروطاً بقيود أخرى إضافية وهي:

١ ـ إن بنية الإنتاج هنا لا تتطابق بالضرورة مع التفضيل الاجتماعي، ولكن يشترط هنا على الأقل تطابق الإنتاج مع الاختيار الاجتماعي،

O. Lange, "Role of Planning in Socialist Economy", Op. Cit., p. 19.=

فالأمثلية هنا نسبية ـ إنها الأمثلية من زاوية هيئة التخطيط ـــ ثم هي أمثلية استاتيكية في تعريفها للوضع الأمثل والتسوية بحسبه، لا تنجز في أقل من فترة تخطيطية.

٢ ـ إن كفاءة الإنتاج رهينة بالسلوك الاستمثالي للمنشآت، إلا أن هذا السلوك ليس ناجزاً بالضرورة من قبل إدارات وعمال المنشآت الاشتراكية، إن ذلك رهين بنظم الحوافز وكفاءاتها، وسنلاحظ أن قصوراً واضحاً يكتنف الأداء الاشتراكي (إدارة، وعاملين)، حتى على فرض تحقق المعرفة التامة للإدارات بالوضع التوازني.

وإذا ما تجاوزنا هذه القيود الإضافية فيمكن القول: أن كفاءة الإنتاج تتحقق بتساوي معدلات الإحلال الفنية لعوامل الإنتاج في جميع استخداماتها، وبذلك تستنفد أي إمكانية لزيادة إنتاج سلعة ما إلا على حساب إنقاص أخرى. (وهندسياً يظهر مسار الكفاءة على منحني التعاقد الواصل بين نقاط تماس منحنيات الناتج المتساوي المتقابلة للمنتجين المفترضين في شكل ادجورث الصندوقي).

كفاءة الاستهلاك وأمثليته:

تبحث كفاءة الاستهلاك وأمثليته في ظل أي نظام للتوزيع، لكن الاشتراكية تعتقد أن بإمكانها أن تقترح نمط التوزيع المثالي القائم على أساس العمل، ومع ذلك فينبغي أن نستحضر ما يأتي قبل الحديث عن أمثلية الاستهلاك:

١ ـ إن الوضع الأمثل للاستهلاك هو وضع أمثل من وجهة نظر سلطات التخطيط المركزية، وهو تقدير ساكن للوضع الأمثل والتسوية بحسبه تستغرق فترة تخطيطية على الأقل.

٢ ـ إن غاية ما يتاح للمستهلك هو حرية اختيار بين بدائل سلعية محدودة، وبالتالي فليس هناك ما يمكن تسميته بسيادة المستهلك، مع أن هيئة التخطيط تقيم حساباتها على ضوء تفضيلاتها، التي تفترض أنها أقدر في التعرف إليها بتعبير الحاجة الحقيقية منظوراً إليها من زاوية المجتمع ككل وعبر الأفق الحاضر والمستقبلي، وقد اعتبر تبني الربح كمعيار للكفاءة الإنتاجية يحتسب على أساس الإنتاج المباع فعلاً فتحاً لصالح المستهلك بجعل المنتج يخطب تفضيلاته، لكن هذا ما لم يحدث في واقع الحال.

٣ ـ أن الأسعار الظلية (المثلى) التي أشير إلى كفاءتها التخصيصية ليس لها أي وظيفة توزيعية، وإن الاستهلاك الفردي يتحدد بالأجور النقدية من جهة، ومن أخرى بأسعار السلع النهائية، التي لا تتطابق بالضرورة مع الأسعار المثلى.

وفي ظل هذه الاعتبارات تتحدد أمثلية الاستهلاك بتساوي معدلات الإحلال بين السلع موضوع التبادل للمستهلكين (وهندسياً يتمثل ذلك بتعقب نقاط منحني التعاقد الذي يصل نقاط التماس بين منحنيات سواء المستهلكين على نحو ما يظهره شكل ادجورث الصندوقي).

أمثلية الجهد:

الأصل أن الفرد يختار العمل الذي يرغب فيه، إلا في الأحوال الاستثنائية، إلا أنه يبدو أن لا مجال للعامل في الاختيار بين العمل والتعطل، إن السبب في ذلك يكمن في القوانين الاشتراكية التي تعتبر العمل واجبا وحقاً، كما يقرر المبدأ الاشتراكي المزدوج للعمل[1]. زد على ما تقدم أن الأفراد لا خيار لهم في ترك العمل؛ إذ لا يوجد مصدر آخر مشروع للدخل باستثناء الأجر. وبمجرد أن يدخل العامل نطاق الخدمة فان مسألة مفاضلاته بين ساعات العمل والراحة تصبح مسألة نظرية فحسب.

الاشتراكية والتوزيع:

في النظرية الغربية يبحث الوضع الأمثل وشروط تحقيقه في ظل النمط السائد لتوزيع الملكية والدخول، ومن الناحية المنهجية فإن الأمر لا يختلف كثيرا في الاشتراكية، إذ سيجري البحث عن الوضع الأمثل أيضاً في ظل الوطن الجديد لتوزيع الدخل. إلا أن المسألة الجوهرية تكمن في اعتقاد الاشتراكية أنها تستطيع أن تقترح نمطاً أمثلاً للتوزيع، إن هذا النمط الأمثل الذي تشرعه الاشتراكية له ركيزتان:

١ ـ إلغاء الملكية الفردية، وإحلال الملكية الاجتماعية، التي تعبر عن علاقات إنتاج متساوية لكل الأفراد بوسائل الإنتاج[2].

---

(١) Wilczynski, Op. Cit., p. 101.

(٢) افسينيف، مصدر سبق ذكره، ص/ ٥٧.

٢ ـ التوكيد على تفرد العمل بالقيمة المنتجة، ولا تعود المكافآت الأخرى لعوامل الإنتاج المعروفة في الاقتصاد الغربي (الريع، الربح، الفائدة) سوى أشكال لفائض القيمة[١] أي النصيب المحول من العامل إلى الرأسمالي.

إن الإقرار بأحقية العمل المنتج بالقيمة المنتجة لم يحل دون ضرورة التراكم وإعالة القطاع غير المنتج، وقد بلغت تخصيصات التراكم من القيمة المنتجة نسباً تتراوح بين (٢٠ ـ ٣٠) بالتقديرات الرسمية[٢].

وقد اعتبر (آرون)Iron أن تخصيص نسبة (٢٥) من الدخل القومي للتراكم نسبة موافقة للعقيدة الماركسية اللينينية[٣].

إن الأجور هي الشكل الوحيد للدخل المعترف بشرعيته تزاد عليه الحوافز المادية التشجيعية، والمبدأ الاشتراكي المعمول به في التوزيع للمرحلة الدنيا من الاشتراكية هو « لكل حسب عمله ». وكترجمة لهذا المبدأ لوحظ أن أكبر مدى لتفاوت[٤] الأجور في الاتحاد السوفيتي كان في الخمسينات إذ بلغت نسبة أجر العامل الماهر إلى غير الماهر (٤:١) إلا أن هذه النسبة هبطت فيما بعد لتصبح (٢:١) مع ملاحظة أن الحوافز المادية كثيراً ما كانت تستخدم بهدف التخصيص الجغرافي والمهني للعمل.

---

(١) كارل ماركس، رأس المال، جـ٢، الفصل ٤٨، ص/ ١٠١٤ ـ ١٠٣٨.

(٢) Wilczynski, Op.Cit., p. 62.

(٣) ريمون آرون: راع الطبقات، ص/ ٨٨.

(٤) Wilczynski, Op. Cit., p. 105.

وتشكل تشريعات الحد الأدنى للأجور واحداً من أبرز المعالم التي يفخر بها الاقتصاد الاشتراكي، إلا أن ذلك ــ كما يبدو من تشخيص (غورباتشوف) الإصلاحي ــ كان سبباً في تهاون العمال عن الأداء المرضي، وفي استشراء النزعة الاستهلاكية وتساوي المداخيل. يقول: «... حقاً لا توجد بطالة ... حتى المطرود من عمله بسبب الكسل أو خرق أنظمة العمل يجب أن يؤمن له عمل آخر، بل إن التساوي في المداخيل قد ترسخ في الحياة اليومية، فحتى لو كان الإنسان يعمل بشكل سيء فهو سيحصل رغم كل شئ على أجر يقيه من العوز ...»[1].

ويؤكد (غورباتشوف) أن إعادة البناء ستنقي الأخلاق الاشتراكية وتعمل على «الإعلاء من شأن العمل الشريف المتقن، والتخلص من نزعة التساوي في المداخيل والنزعة الاستهلاكية»[2].

على أن الدخول ليست محصورة في أجور العمال والتفاوت أو التساوي فيها؛ إذ يضم التركيب الاجتماعي السوفيتي مثلاً طبقة العمال وطبقة الفلاحين وفئة الانتيلجينسيا. «إن مروحة الأجور أو الرواتب يبلغ مداها من (١) إلى (٣٠) أو (٤٠) ضعف... وهي الأوسع في روسيا السوفيتية، إن المثال البياني هو مثال الجيش، فبين الجندي البسيط واللواء الأمريكي الفارق في الراتب يقع ضمن حدود (٤ و٥) ضعف، وفي الجيش السوفيتي الراتب السنوي للجندي البسيط هو أدنى من (١٠٠٠) روبل، وراتب اللواء يتجاوز (١٠٠) ألف روبل ...»[3].

---

(١) غورباتشوف، مصدر سبق ذكره، ص/ ٢٩.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص/ ٣٣.

(٣) آرون، مصدر سبق ذكره، ص/ ٩٧ ــ ٩٨.

وقد رصد (دجيلاس) محكاً آخر من محكات التمايز في التركيب الاجتماعي يتمثل في استئثار الحزب الشيوعي بالمزايا المادية وبالسلطة، مكوناً بذلك طبقة جديدة ثابتة موضوعياً، حتى وفق التعريف (الماركسي) للطبقة[1]. وقد أكد (التروتسكيون) أن المجتمع السوفيتي ينقسم إلى جماهير شعبية محكومة، ونخبة حاكمة: «وأنه مجتمع طبقات تستغل فيه الديوانية، أي البيروقراطية، الجماهير، كما يفعل الرأسماليون في المجتمع الغربي»[2].

ثالثاً ـ الاشتراكية التنافسية: اشتراكية السوق:

إن هذا النموذج النظري لإدارة الموارد الاقتصادية قد جاء نتيجة لتحسس الاقتصاديين الاشتراكيين لجدية مشكلاتها العملية بصدد التسعير وتخصيص الموارد، وكدفاع ضد الهجمة التي تعرض لها الاقتصاد الاشتراكي من قبل الاقتصاديين الغربيين، وعلى رأسهم (فون ميزز) Von Mises الذي «جادل بقوة بأن التخصيص العقلاني للموارد غير ممكن في الدولة الاشتراكية، على أساس أن الملكية العامة لمعدات الإنتاج تتعارض مع وجود سوق للسلع الرأسمالية، ويتبع ذلك بحسب (ميزز) أنه حيث لا وجود لسوق للسلع الرأسمالية، فإنه لا يمكن تسعيرها، وبدون الأسعار التي تؤشر الأهمية النسبية لعوامل الإنتاج يتعذر الحساب الاقتصادي»[3].

---

(١) ميلوفان دجيلاس، الطبقة الجديدة، ص/ ٥٢ ـ ٧٦.

(٢) آرون، مصدر سبق ذكره، ص/ ٩٩.

(٣) B. E. Lippincott (ed), On the Economic Theory of Socialism, Op. Cit., p. 11.

ومع التسليم «بأن تخصيص الموارد هي المشكلة المركزية للاقتصاد الاشتراكي» وأن الأسعار هي المعيار الهادي للإنتاج، ومن ثم لتخصيص الموارد[١] فإن تحسساً للمشكلة ذاتها قد رصد من قبل (باروني) Barone الذي وضع الحل التوازني من خلال منظومة المعادلات الآنية الشاملة للمتغيرات الاقتصادية، ولوحظ أن فريقاً من الاقتصاديين الغربيين بينهم (Hayek و Robbins) تأثرا بحل (باروني) فقبلوا إمكانية التخصيص العقلاني نظرياً إلا أنهم أنكروا إمكانية تحقق ذلك عملياً[٢]، فلتحديد الأسعار ينبغي على هيئة التخطيط المركزي أن تعد لوائح لمختلف كميات السلع، التي يمكن أن تباع في أي توافيق ممكنة للأسعار، وأنه لابد لهيئة التخطيط المركزي من حل ألوف أو ملايين المعادلات الآنية، قبل أن تستطيع اتخاذ القرار الاقتصادي، وقد يستغرق ذلك العمر كله، وهذا يفرغ حل باروني من عمليته.

وقد جد (تايلر) Taylor ومن بعده (لانكه) Lange لإيجاد المخرج للاشتراكية من مأزقها فنجد (Taylor) يبحث عن «الطريقة المناسبة لتحديد أي السلع تنتج من الموارد الاقتصادية ...»[٣]. وبعيداً عن الأجواء الأيديولوجية التي تفرد الجوانب الحقوقية في الاعتراض الاشتراكي على الرأسمالية وتذم النقود، يبحث (تايلر) عن كيفية تخصيص الموارد في ظل

---

(١) Lippincott, p. 9.

(٢) Lippincott, p. 13.

(٣) F. M. Taylor, "The Guidance of Production in a Socialist State", Lippincott, (ed), p. 41.

نظام نقدي لتوزيع الدخول، وبتحليل حدي لسلوك المستهلك، ويؤكد تايلر أن السعر الذي تثبته السلطات الاقتصادية ينبغي أن يغطي كامل الكلفة الاجتماعية ـ كلفة نزف الموارد[1] ـ ويشير إلى «الأهمية الفعالة» أو ما ينعته «بدرجة الأهمية» للعنصر معبراً عن انفراج واضح إزاء التحليل الحدي، ليس في جانب التكاليف، إنما في جانب الطلب أيضاً، وأثر ذلك على أهمية العنصر موضحاً «أن الأهمية الفعالة لكل عنصر أولي تشتق وتحدد بأهميات السلع اللامعدودة، التي تنجم عن العمليات الإنتاجية المعقدة». ويتخذ التعبير عن الأهميتين تعبيراً نقدياً؛ لذا فهو يقترح أن تحتفظ السلطة الاشتراكية « بجدول تقييم العناصر » تستعين به في حساب كلف المنتجات، ومن ثم في تحديد أسعارها في ظل نظام نقدي، ولتوزيع الدخول تسعى السلطة الاشتراكية لأن يكون ذا منفعة حقيقية ثابتة قياساً بالتدفق السلعي المزامن.

إن النقطة الجوهرية الأخرى التي اهتم بها (تايلر) هي تجهيز آلية أو أسلوب تستعين به السلطات الاشتراكية في حل مسألة العزو (Imputation) أي اشتقاق قيمة الموارد من قيم السلع التي تسهم في إنتاجها، وبتعبير تايلر «التحقق من الأهميات النسبية» للموارد التي بدونها يتعذر على السلطات الاشتراكية حساب تكلفة المدخلات لأي سلعة منتجة، ومع غياب سوق الموارد من الناحية العملية فانه لا يعود أمام (تايلر) سوى اقتراح طريقة «التجربة والخطأ»[2] التي تمثل «تجريب سلسلة

---

(١) Taylor, p. 45, 49.

(٢) Taylor, Op. Cit., p. 51.

حلول مفترضة حتى يثبت أحدها نجاحه». (في التحقق من الأهميات النسبية للموارد وصحة العزو). وينجز ذلك كما يرى (تايلر) باتباع السلطات الاشتراكية الإجراء التالي[1]:

(١) بناء أقرب جدول ـ تقييم للعناصر ـ إلى الصحة وذلك بالدراسة والتجربة.

(٢) يباشر المدراء العمل على ضوء هذا الجدول المؤقت، كما لو كانت القيمة فيه مصححة بصورة مطلقة.

(٣) المراقبة عن كثب للنتائج التي تؤشر خطأ بعض التقييمات في الجدول المؤقت.

(٤) تغيير أسعار العناصر رفعاً أو خفضاً بالاتجاه الذي يؤشره وضع المورد في نهاية الفترة.

(٥) إعادة هذا الإجراء حتى تدرك الحالة التي لا يعود فيها أي انحراف واضح عن القيم الصحيحة.

إن المؤشر الذي يُهتدى به في رصد الخلل في تقييم العناصر هو «العجز أو الفائض» في كمية العنصر المتاحة للفترة الإنتاجية؛ إذ يكشف وجود العجز عن أن سعر العنصر هو أدنى من السعر الصحيح، بينما يكشف الفائض فيه أن سعره هو أعلى من السعر الصحيح، وفي كلا الحالين يصار إلى التسوية في الفترة الإنتاجية اللاحقة.

وعلى نفس القناعات وبنفس الطريقة دافع (لانكه) Lange عن

---

(١) Taylor, p. 52.

كفاءة نموذجه الاشتراكي في تخصيص الموارد، وعن إمكانية الحساب الاقتصادي على أساس من الأسعار العقلانية، وهو يرى أن دعوى (Mises) سابق الذكر وغيره من الرأسماليين ـ بل وحتى من الاشتراكيين ـ تقوم على أساس فهم مشوش لمعنى السعر، وقصور في فهم النظرية الاقتصادية[١]. وهو لأجل ذلك يستعين بمفهوم (Wickxteed) للأسعار كشروط تعرض بها البدائل، وببنية المنافسة التامة وآليتها لتكوين الأسعار التوازنية في دفاعه ضد خصومه[٢].

ينطلق (لانكه) من الإقرار بالندرة النسبية للموارد وضرورة كون أسعار المنتجات تعكس هذه الندرات النسبية[٣]، وعلى فرض أن وظيفة الدولة الاشتراكية هي إدارة هذه الموارد بكفاءة، وحسب تفضيلات المستهلكين أنفسهم التي تعكسها أسعار الطلب. وقد تبنى (لانكه) نفس طريقة (تايلر) في التجربة والخطأ مع فارق واحد أن (تايلر) طبقها على أسعار العناصر، في حين طبقها (لانكه) على أسعار السلع النهائية، التي ينبغي أن تحقق المساواة بين عرض هذه السلع وطلبها[٤]، وبذلك نلاحظ أن السعر الذي عرضه (تايلر) هو سعر كفاءة يعكس تكلفة الإنتاج، أما السعر الذي عرضه (لانكه) فهو سعر تصفية، وإذا كان الأمر كذلك فيبدو لي أن استعمال

---

(١) O. Lange "On the Economic Theory of Socialism", Op. Cit., p. 61, 72, 80.

(٢) Lange, p. 59, 65.

(٣) Lange, p. 94.

(٤) Lange, Op. Cit., pp. 81 – 82.

السعر لاداء هذا الغرض يخرجه عن وظيفته الأساسية كموازن محايد، وقد كان (لانكه) بمنجى من ذلك لو استخدم طريقة التجربة والخطأ لتصحيح سعر المدخلات فقط على النحو الذي فعله (تايلر).

إن الاستمثال مفترض في سلوك المشاركين في النشاط الاقتصادي، وفي ميدان الإنتاج تشرع القواعد التالية[١]:

١ ـ اختيار توافيق العوامل التي تدني الكلفة المتوسطة، وهذه القاعدة تقود إلى أن العوامل ينبغي أن تمزج بتلك النسبة التي تتساوى فيها الإنتاجيات الحدية للعوامل منسوبة لوحدة النقد، وهذه القاعدة موجهة إلى مدراء المشروعات القائمة، أو الذين ينضمون إليهم.

٢ ـ تحديد حجم الناتج بالمستوى الذي تتساوى الكلفة الحدية مع السعر، وهذه القاعدة موجهة إلى مدراء المشروعات، وبذلك تحدد حجم الناتج لكل مشروع، وهي مع القاعدة الأولى تحدد طلب المشروعات على عوامل الإنتاج، وهاتان القاعدتان تؤديان نفس الغرض، إذا لم يكن هناك اعتماد بين أسعار العوامل والكمية المستخدمة منها وبين سعر الناتج ومستوى الإنتاج (وذلك باستقصاء الربح من قبل المنتجين في ظل المنافسة التامة) أي افتراض مرونة تامة لطلب ناتج المشروع ولعرض العامل الإنتاجي.

إن تحديد الناتج الكلي للصناعة يتم بتوجيه القاعدة الثانية أعلاه أيضاً إلى مدراء الصناعة (مدراء الفروع الصناعية) لتوجيههم فيما إذا كان على الصناعة

---

(١) Lange, pp. 15 _ 80.

أن تتوسع بإضافة مشروعات جديدة، أو بتوسيع المشروعات القائمة، أو العكس بعدم تعويض المشروعات المتقادمة، ومدير الصناعة يجري حساباته على ضوء الكلفة الحدية للصناعة وليس للمشروع، وهذه القاعدة بتوجيهها إلى مدراء الصناعة تنجز الوظيفة المقابلة لحرية الدخول والخروج في بنية المنافسة التامة، ويلاحظ أنها تنجز دون تحديد، فيما إذا كانت الكلفة مغطاة أم لا، حتى وإن استلزمت خسارة المشروع أو الصناعة ككل.

وببساطة يتلخص ما تقدم بتدنية متوسط الكلفة وبمساواة السعر للكلفة الحدية، وهذا يستوجب أن تكون أسعار المنتجات وأسعار العوامل مغطاة، وهي تكون كذلك من قبل السوق بالنسبة للسلع الاستهلاكية ولخدمات العمل، أما في الحالات الأخرى فإنها تثبت من قبل هيئة التخطيط المركزي[1]. ويستدل بالعجز والفائض عن مدى صحة هذه الأسعار التوازنية للسلع الإنتاجية والموارد، ويصار إلى تسويتها بطريقة التجربة والخطأ المنطلقة من أساس تاريخي[2].

تحديد معدل الفائدة في نموذج لانكه[3]:

في الأجل القصير تكون كمية رأس المال ثابتة، لذا تتحدد الفائدة بحالة الطلب على رأس المال، وعندما يكون معدل الفائدة منخفض جداً فالنظام المصرفي لن يقدر على مواجهة طلب الصناعات على رأس المال، وبالعكس

---

(١) Lange, Op. Cit., p. 78.

(٢) Lange, p. 86.

(٣) Lange, pp. 84 – 85.

عندما يكون سعر الفائدة مرتفع جداً فسيكون هناك فائضاً من رأس المال المتاح للاستثمار. أما في فترة الأجل الطويل فيمكن أن تزيد كمية رأس المال بالتراكم، فإذا كان تراكم رأس المال متحققاً اشتراكياً (قبل توزيع المقسوم الاجتماعي على الأفراد) فإن معدل التراكم يمكن أن يتحقق تحكمياً من قبل هيئة التخطيط المركزي، وإلى أن تكون الإنتاجية الحدية الصافية لرأس المال مساوية للصفر. وقد يعتبر ذلك نقيصة للرفاهية، لكن المسألة تعكس تقييم هيئة التخطيط بشأن أنسب شكل للتدفق الدخلي عبر الزمن، ومن ثم للأمثلية منظوراً إليها من خلال رفاهة الأجيال اللاحقة.

كفاءة نموذج لانكه:

مع أن (لانكه) يرى أن قواعد الاتساق والكفاءة في نموذجه هي نفسها التي للنموذج التنافسي، إلا أنه يقرر أن هذا تماثل شكلي، وأن هناك خصيصتان تجعلان نموذجه أكفأ وأمثل من النموذج التنافسي وهما:

١ ـ توزيع الدخل المعظم للرفاهية[1]، وذلك بإلغاء الدخول الناجمة من الملكية، وهذا ضروري لكي يصبح سعر الطلب قادراً لأن يعكس شدة الإلحاح لمختلف حاجات الناس، ومن ثم يكون تخصيص الموارد بحسبه متوافقاً معها، ومع افتراض حرية اختيار الاستهلاك والمهنة فإن توزيع الدخل المعظم للرفاهية الاجتماعية يلبي الشرطين التاليين:

(أ) إن سعر الطلب الواحد يعكس إلحاح متساوي للحاجات، وذلك بسبب تساوي المنافع الحدية للدخول.

---

(١) Lange, Op. Cit., p. 99.

(ب) تخصيص العمل في مختلف المهن بما يجعل الاختلافات في قيمة الإنتاجية الحدية للمهن المختلفة مساوية للاختلافات في المعاناة الحدية المتضمنة فيها.

٢ ـ أما الخصيصة الثانية[١]: فهي شمولية الفقرات الداخلة في نظام التسعير بما يقضي على الاختلاف بين التكلفة الخاصة للمنتج والتكلفة الاجتماعية، ويأخذ بنظر الاعتبار كل البدائل المضحى بها، وتكلفة رأس المال الاجتماعي، وإدخال الوفورات واللاوفورات في الحساب الاقتصادي.

وباعتقاد (لانكه) أن الاقتصاد الاشتراكي ــ لإمكانية حساب كل البدائل ــ فإنه لن يتعرض لدورات الأعمال، وأن الأخطاء إن وجدت فإنها يمكن أن تحاصر بما لا يترك مجالاً لحدوث انكماش على صعيد الاقتصاد ككل[٢]. ثم إن النظام المقترح يتفوق على النظام الرأسمالي؛ لأن هذا الأخير لم يعد تنافسياً، ولا يملك أن يبقى كذلك. هذا وتجدر الإشارة إلى أن (لانكه) كان يعتقد أن نموذجه يتفوق على النموذج الآمري المركزي، ويشير إلى أن وجود نظام مزدوج للأسعار ــ كما هو الحال في النموذج السوفيتي ــ يكشف عن أن المكتبيين يخصصون الموارد طبقاً لتفضيلات هيئة التخطيط، التي لا تتطابق مع التفضيل الاجتماعي.

---

(١) Lange, p. 103.

(٢) Lange, Op. Cit., p. 106.

المبحث الثاني

فشل الإدارات الاقتصادية الاشتراكية

إن تجربة الاشتراكية بمضامينها المعاصرة قصيرة جداً، بالقياس إلى تجربة السوق ونظامه التي تمتد آماداً زمنية طويلة، فمنذ قيام التقسيم الاجتماعي للعمل، وحتى اليوم تؤدي السوق وظيفتها في التبادل وتكوين السعر وتخصيص الموارد، وهي تستعين على ذلك بترسانة أداتية تشكل النقود أبرز ما فيها، ولقد شكلت السوق وأدواتها مع مؤسسة الملكية الخاصة موضوعة العمل النقدي (Critical) الكبير لماركس حتى رسخت القناعة عند الماركسيين أن بالإمكان، بل من الواجب التخلي عنها وعن أدواتها، وبالذات النقود والملكية الفردية.

إن هذه القناعة كلفت بناة النظام الجديد مهمة إيجاد البديل الضروري، الأكثر تفوقاً من وجهة نظرهم لإدارة الموارد العامة في مواجهة حاجات المجتمع الاشتراكي، وأفرز النقد الاشتراكي للرأسمالية تشخيص مشكلتين جوهريتين طمح النظام الجديد إلى تجاوزهما: **الأولى** تتعلق بالجانب الحقوقي، فالاستغلال القرين بالمؤسسات الرأسمالية (الملكية الخاصة، النقود) ينبغي أن يزول بإلغاء هذه المؤسسات، وإحلال الأسس الحقوقية الجديدة محلها.

أما الثانية: فتتعلق بإحلال الإدارة الواعية (التخطيط)للاقتصاد

الاشتراكي محل آلية السوق وعفوية الإنتاج الرأسمالي. ونريد الآن تقدير أداء النظام الاشتراكي، وحصاد سنواته السبعين قدر تعلق الأمر بكفاءة التسعير وتخصيص الموارد. وسأعمد إلى توزيع الكلام على مطلبين:

أولاً ـ تقدير بيني للأنماط الاشتراكية:

لاحظنا أن الاشتراكية قد أفرزت ثلاثة أنماط تخصيصية هي:

١ ـ التخصيص الكمي الموجه بالأوامر الإدارية.

٢ ـ التخصيص بالأسعار الظلية الموجه بتعظيم الربح.

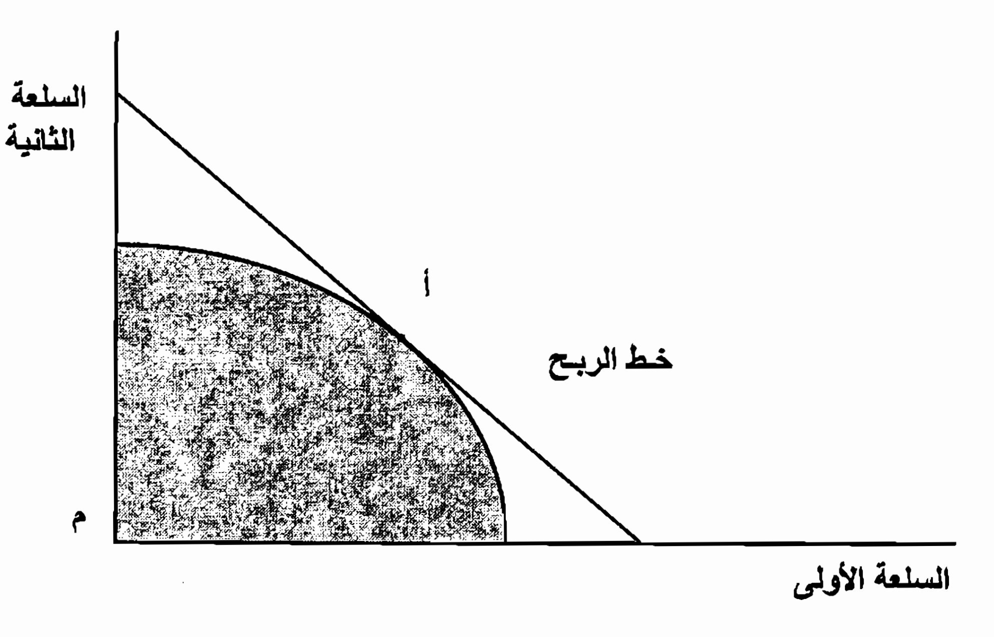
٣ ـ التخصيص اللامركزي عن طريق السوق التنافسية.

والنمطان الأولان وجدا طريقهما إلى حيز التطبيق في الاقتصاد الاشتراكي السوفيتي في حين بقي النمط الأخير نموذجاً نظرياً مجرداً، بل إن رائد هذا النموذج:(لانكه) قد أعلن في وقت لاحق أن نموذجه يعتبر مناسباً فقط لعصر ما قبل الحواسب عالية الذاكرة، التي أمكن معها اعتماد النمط الثاني المشار إليه آنفاً، لكن هل يعني ما تقدم أن هذه النماذج هي بدائل تامة لبعضها، وهل يعكس تطورها التاريخي حتمية تفوق نموذج الأسعار الظلية ومتابعة الربح في تحقيق أهداف المخططين وتوجيه الإنتاج؟!

إن الإجابة بالنفي أو الإيجاب على هذه الأسئلة تعتمد على الظروف الفنية للإنتاج، وبالذات على شكل منحني إمكانية الإنتاج للوحدات الإنتاجية، ولتفصيل هذا الكلام نشير إلى أن أجهزة التخطيط إذا استطاعت أن تؤثر على ناتج المنشأة بواسطة تغيير السعر المقرر لمنتجها ظلياً فإنها

تستطيع بعدُ أن تؤثر على ناتج الفرع الصناعي بالكامل، وعندئذ يكون سعر الظل مع تعظيم الربح بديلاً تاماً للنظام الآمري في تحديد مستوى الناتج من سلعة ما لعموم الاقتصاد، إلا أن قدرة سلطة التخطيط على رسم مسار سلوك المنشأة واستدراجها إليه (سلوك استمثال الربح) يعتمد على شكل منحنى إمكانية الإنتاج، الذي يمكن أن يتخذ الحالات الثلاثة التالية وكما توضحه الأشكال البيانية المناظرة(١).

١ ـ منحنى إمكانية إنتاج محدب تماماً (Strictly Convex) وفي هذه الحالة يصبح بالإمكان توجيه ناتج المنشأة من سلعة ما نحو المستوى المرغوب من خلال تغيير ميل خط الربح بتغيير الأسعار النسبية للسلع (مع سلوك الاستمثال المفترض) وكما في الشكل التالي:



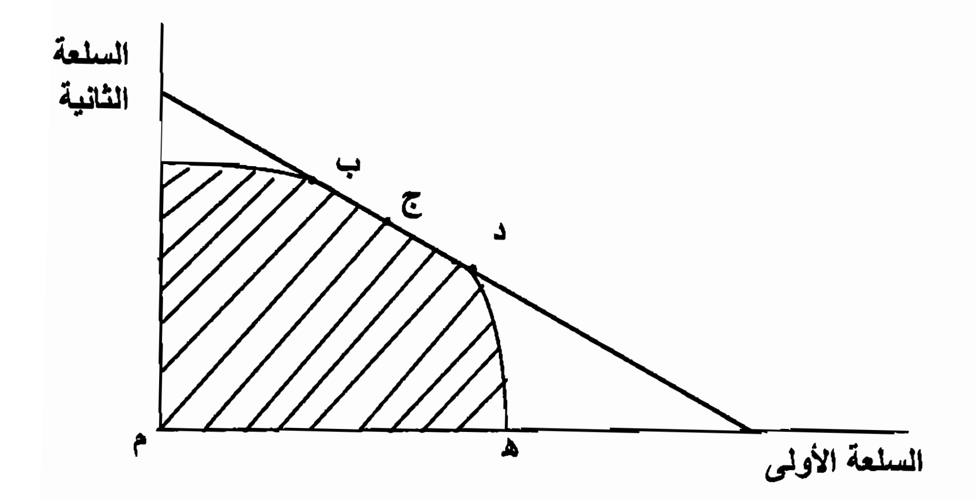
شكل رقم (٨) منحني إمكانية إنتاج تام التحدب

(١) Tisdell, Op. Cit., pp. 405 _ 407.

وإذا كان الحال كذلك يصبح بالإمكان توجيه المنشأة لإنتاج المستوى الذي تؤشره النقطة (أ) حيث يتماس خط الربح مع منحنى إمكانية الإنتاج من كلتا السلعتين، الذي يحقق أقصى ربح يمكن للمنشأة أن تدركه في ظل إمكاناتها الذاتية والأسعار المرسومة ظلياً، وعندئذ تصبح مسألة تحديد الناتج الكلي للفرع الإنتاجي مجرد مسألة تجميعية..

٢ ـ منحني إمكانية إنتاج محدب لكن ليس تماماً

(Convex but not Strictly)



شكل رقم (٩): منحني امكانية إنتاج غير تام التحدب

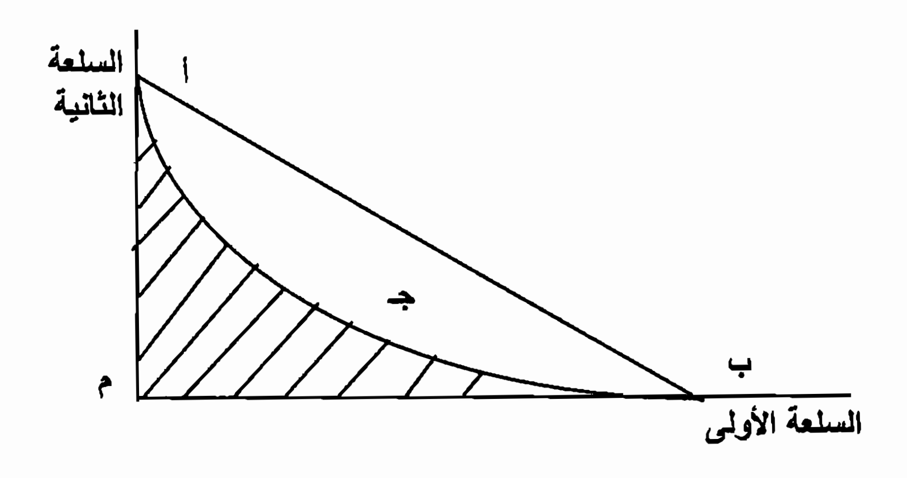
في حالة كهذه لا يعود بإمكان سلطات التخطيط أن توجه إنتاج المنشأة ظلياً على امتداد الجزء غير المحدب (ب د) من منحني إمكانية إنتاجها ذلك أنه على امتداد هذا الجزء فستكون المنشأة على سواء في اختيار أي من توافيق السلع التي تجعلها على خط ربح واحد، وتستطيع أن تحققها بكامل إمكاناتها الذاتية، ويصعب عندئذ التنبؤ بما يكون عليه

مستوى الناتج الكلي للفرع الإنتاجي.

إن فشل أسعار الظل وسلوك تعظيم الربح لاستدراج المنشأة إلى المستوى المرغوب الواقع على الجزء غير المحدب من منحني إمكانية إنتاجها وتعذر توجيه ناتج الفرع الصناعي بهذه الطريقة يستلزم الاستعانة بمؤشرات توجيهية أخرى، وهذا يعني تفوق النمط الكمي المركزي على النمط الظلي.

٣ ـ منحني إنتاج غير محدب تماماً.

وفي هذه الحالة تنعدم أية إمكانية لتوجيه الإنتاج إلى أي مستوى على منحني إمكانية إنتاج المنشأة باستثناء ناتج النقطتين (أ)، (ب) الواقعتين على المحورين كما يظهر في الشكل الآتي:



شكل رقم (١٠): منحني إمكانية إنتاج مقعر تماماً

حيث يلاحظ أن ناتج النقطتين (أ)، (ب) هو الذي يكفل تعظيم الربح للمنشأة، وغني عن البيان أن تحدب منحني إمكانية الإنتاج تعكس حالة كلف حدية متزايدة لإنتاج السلعة بتعبير السلعة الأخرى، في حين توضح الحالة الثانية والثالثة حالة ثبات وتناقض الكلف الحدية.

وفي الحالة الأولى فقط (الكلف الحدية المتزايدة ــ تحدب منحني إمكانية الإنتاج) يمكن لنموذج أسعار الظل وسلوك تعظيم الربح أن يؤدي وظيفة التوجيه المطلوب للإنتاج تماماً مثل النمط الآمري شريطة أن لا يوجد تفاعل داخلي (Interaction) بين إنتاج المنشآت المختلفة العاملة في الفرع الصناعي، وشريطة التزامها بالسلوك الاستمثالي للربح، وبذلك يصبح منحني إمكانية إنتاج المنشأة الواحدة ممثلاً لمنحني إمكانية إنتاج الاقتصاد ككل في ذلك النشاط.

وليس من الصعوبة أن يلاحظ المرء أن التحليل السابق نفسه يمكن أن نعيده في ظل هدف تدنية الكلفة (Cost - minimization) فمع خط تكاليف موجه ظلياً (بتغير أسعار المدخلات أو بعضها) تستطيع سلطات التخطيط التأثير في الناتج، إذا كان منحني الناتج المتساوي مقعر تماماً، في حين لا يكون ذلك في الحالات الأخرى: المقعر ولكن ليس تماماً، وغير المقعر تماماً.

وهكذا نلاحظ أن نموذج أسعار الظل مع سلوك الاستمثال، أي مع تعظيم الربح (Profit Maximization) أو تدنية الكلفة (Cost Minimization) ليس بديلاً تاماً عن النظام الآمري، بل ويعجز عن إنجاز وظائفه في نواحي الاقتصاد، التي لا يخضع فيها الإنتاج للكلف الحدية

المتزايدة، أو التي لا تختفي فيها الوفورات. وهذا يعني أن لا مناص من قبول النظام الآمري على الأقل في نواحي معينة من الاقتصاد، إلا أن هذا يضع قيداً إضافياً على الأمثلية التخصيصية.

هذا وتجدر الإشارة أن الظروف المشار إليها أعلاه (التي لا تخضع للكلفة الحدية المتزايدة، ولا تختفي فيها الوفورات) تكون قيداً على نموذج (لانكه) أيضاً، وليس على النموذج الموجه فحسب، ففي صناعات الكلفة المتناقصة (سبق أن عرضنا لتحليلها في سقوط النموذج التنافسي) تقود قاعدة المساواة بين الكلفة الحدية والسعر إلى خسارة المنشأة.

وتزداد خسارة المنشأة كلما توسع الناتج باتجاه المستوى الأمثل اجتماعياً، وعندئذ تواجه منشأة تعمل في مثل هذه الظروف مشكلة حوافز[1]؛ إذ تفشل فيها حتى الحوافز المادية، فإذا ارتبطت علاوات الإدارات بالربح فإن الناتج يقيد إلى ما دون المستوى الأمثل اجتماعياً، وإذا ارتبطت بالخسائر فهذا غير منطقي، لأن المدراء سيجدون حافزاً، لتضخيم أرباح وحداتهم الإنتاجية بالهدر واللاكفاءة في استخدام الموارد.

كما أن المدراء قد يهندسون النقص في إنتاج منشآتهم بهدف دفع هيئة التخطيط المركزي لرفع أسعار منتجاتهم، ومن ثم تحقيق أرباح احتكارية يستطيعون على أساسها الحصول على العلاوات الإدارية.

ثانياً ـ تقدير عام للأنماط الاشتراكية وكفاءتها في معالجة المشكلة المركزية:

إن النظرة الكلية إلى الاشتراكية ـ من زاوية أجهزة التخطيط، التي

---

(١) Tisdell, Op. Cit., p. 412.

انتحلت لنفسها صفة العقل الكلي المسير للاقتصاد ـ تكشف عن مشكلتين عريضتين، يبدو أن الاشتراكية لم تفلح في معالجتهما:

أ ـ المشكلة المعرفية:

تتلخص هذه المشكلة في قصور التعرف إلى مشكلة الاختيار، وتوصيفها بالدقة المطلوبة، ثم قصور التعرف إلى حلها الأمثل، وكلا الأمرين يحتاج إلى آلية مستمرة للتعرف والتسوية بحسبه.

ب ـ المشكلة السلوكية:

تتلخص هذه في التزام وإلزام المشاركين في النشاط الاقتصادي بالسلوك الأمثل من وجهة نظر أجهزة التخطيط، وبضرورة تجهيز حافز معوض عن مؤسسة الملكية الفردية الملغاة، وفيما يلي بسط ذلك:

أ ـ المشكلة المعرفية:

ففيما يتعلق بدقة التعرف إلى المشكلة الاقتصادية وتوصيفها نجد أن التوكيد الاشتراكي كان ينصب على توحيد علاقات التوزيع مع قوى الإنتاج، وأن ذلك كفيل بتفجير أنهار الوفرة السلعية، بحيث سيجد كل فرد كفايته[1] ومع أن هذا التوكيد كان مزيجاً من الوعود السياسية الماركسية المعسلة بأحلام الطوباوية التكنولوجية إلا أنه كان بالغ الأثر في قناعات القائمين على أمر التخطيط الاقتصادي في الدولة الاشتراكية الأم:

---

(١) أعلن (غورباتشوف) بعد سبعين عاماً من التطبيق الاشتراكي أن الاشتراكية لا تستطيع ضمان متطلبات الحياة، وتلبية الاحتياجات وفق مبدأ «...لكل حسب حاجته» انظر غورباتشوف، مصدر سبق ذكره، ص/ ١٠١.

الاتحاد السوفيتي، وفي قناعات بعض الاقتصاديين الماركسيين؛ إذ ترك أثره واضحاً في الإدارة التحكمية للموارد بعيداً عن الترشيد الذي يستلزم الحساب الاقتصادي، مما ترك ميلاً واضحاً يسم الاقتصاد الاشتراكي بالهدر والتبذير بالطاقات والموارد، وقد أجمعت على ذلك أعمال مؤتمرات الإصلاح المتعاقبة، والوقفات التقويمية في الدول الاشتراكية، وآخرها الانعطافات الحاسمة في توجهات هذه الدول في خواتيم الثمانينات، يقول غورباتشوف: «لقد أنفقنا، وما نزال ننفق حتى الآن مواد خام، وطاقة، ومصادر أخرى تزيد عما تنفق الدول المتطورة الأخرى لصنع وحدة الناتج، لقد أفسدنا غنى بلادنا بالمصادر الطبيعية والقوى البشرية ــ وبصراحة لا تخلو من فضاضة ــ أقول: أدارت رؤوسنا ... ومع الزمن تزايدت صعوبة الحصول على هذه المصادر ...»[(١)].

أما في جانب التعرف إلى تفضيلات المستهلكين وتوجيه الإنتاج الاشتراكي ـ استجابة لها ـ فقد لوحظ أن ذلك ما لم يتحقق، بل وربما لم يحظ باهتمام يذكر، وفي هذا الصدد يشار إلى أن النظام الآمري في أطواره الأولى كان يعمد إلى توزيع الأجر بصورة عينية، وهذا ما يسلب المستهلكين، ليس سيادتهم فحسب، إنما حرية الاختيار أيضاً. ولم تستطع السنوات الطويلة من التطبيق الاشتراكي، ولا التحول من النموذج الآمري إلى النموذج الموجه بالأسعار الظلية أن تتجاوز هذه المشكلة، يقول (غورباتشوف): «... إنه لوضع طبيعي أن يقوم المنتج ـ إذا جاز التعبير ــ (بتبجيل) المستهلك، في حين تبين عندنا أن المستهلك (هو) الذي وجد

---

(١) غورباتشوف، مصدر سابق، ص/ ١٨.

نفسه تحت رحمة المنتج، وقد اضطر لاستهلاك ما يتفضل بتقديمه المنتج...»[1].

إن المقايضة البدائية بين المقنن الاستهلاكي وساعات العمل لم تكن لتستمر في الاقتصاد الاشتراكي، فكان لابد من القبول بنظام للأجور النقدية، ونظام لأسعار الاستهلاك، وهنا برز تناقض كبير حال دون بلوغ حل مناسب للمشكلة الاقتصادية والاختيار، هذا التناقض يكمن في التوكيد (الماركسي) على العمل الحي كمحدد وحيد للقيمة، وأساس موضوعي للسعر من جهة، ومن الجهة الأخرى ضرورة التخصيص العقلاني للموارد.

إن صياغة نظام الأسعار على أساس قيمة العمل فقط أغفل الموارد الأخرى، فلم تكن لها أسعار تعكس ندرتها النسبية، فكان الهدر فيها واضحاً جداً، وهكذا تناقض قانون السعر بحسب العمل مع متطلبات التخصيص العقلاني للموارد، وتكبير حجم الناتج الاجتماعي المستحصل منها عبر الزمن. ومرة أخرى نلاحظ أن الحماس الأيديولوجي كان وراء التعتيم على المشكلة المركزية، التي لا ينبغي أن يغفل عنها أي نظام اقتصادي.

إن تحول الاقتصاد الاشتراكي إلى نظام أسعار يقوم على أساس (سعر الإنتاج) قد اقتضى عقوداً من الزمن، ومع ذلك فلم يكن هذا النظام بالذي يرضي المعنيين بمسألة تخصيص الموارد، فكان لابد من البحث عن حل أمثل، ولو بالخروج الكامل عن التقليد الماركسي، فيما يتعلق بقانون القيمة

---

(١) غورباتشوف، مصدر سابق، ص/ ١٧٠.

واحتساب أسعار ظلية لمكونات الكلفة الأخرى (الربح، الفائدة).

واعتمد المبدأ الحدي، ومبدأ الفرصة البديلة في تحليل التكاليف، وقُبل الإقرار بمراعاة الطلب، واحتساب أرباح المشروعات على أساس الحجم المباع من الناتج، وأدخلت الإصلاحات الاقتصادية كثيراً من أدوات السوق، التي بدا الانفراج عنها واضحاً، بعدما تبدت ضرورتها لعقلنة تخصيص الموارد، وتسيير الماكنة الاقتصادية.

ومع كل ما تقدم فقد بقيت مشكلة الاقتصاد الاشتراكي قائمة، وذلك لأن الأجهزة التخطيطية ـ على فرض قدرتها على تحصيل البيانات والمعرفة الضرورية لرصد تفضيلات المستهلكين وطلبهم ـ فهي لا تجهز آلية لتعريف وإعادة تعريف الوضع الأمثل، والتسوية بموجبه على النحو الذي تجهزه مؤسسة السوق دوماً، وغاية ما تفعله الأجهزة التخطيطية هو الانتظار لفترة إنتاجية أو تخطيطية كاملة، كي تراقب العجز أو الفائض، أو لكي تترجم تسوياتها في مؤشرات الخطة لفترة لاحقة تستوي في ذلك الأنماط الاشتراكية جميعها بما فيها نموذج (لانكه) التنافسي. لقد لاحظ (هايك) Hayek «أن برنامج (لانكه) حين يوضع موضع التنفيذ في الواقع هو أبطأ من أن يلحق بالتغيرات التوازنية الدينامية؛ إذ لا يمكن أن يُعاد تغيير جداول الأسعار إلا بعد انقضاء مدة من الزمن، وحتى على فرض حصول هذا التغيير فإنه لا يمكن أن يأخذ في الحسبان ملايين التفاصيل الاحتمالية لعلاقة الأسعار بالكميات في ظروف الزمان والمكان المختلفة»[١].

---

(١) Kohler, Op. Cit., p. 79. Quoted in Tisdell, p. 411.

إن هذا التخلف الزمني والتباطؤات لا شك تحمل آثاراً سيئة على موائمة العرض والطلب، سيما وأنه ليس هناك شيء ساكن في أي من الاتجاهات، فلا الطلب والتفضيل الاجتماعي يمكن أن يستمر ساكناً لفترة تخطيطية، ولا الموارد والمعطيات التكنولوجية تستمر ساكنة أيضاً.. هذا يعني أنه من المستحيل الاعتقاد بوجود حل أمثل، أو وضع أمثل ساكن مما يتوجب معه وجود آليات تعريفية بالوضع الأمثل وبالتسويات، التي يقتضيها، وهذا هو ما توفره السوق على امتداد الزمن، ومن جهة أخرى يفتقر النظام الاشتراكي إلى آلية دافعة أو تعويضية تحمل المشروعات على الابتكار والتقدم التكنولوجي، وتعوضها عن التقادم الفني لرأس المال على نحو ما هو موجود في اقتصاد السوق؛ إذ تجهز آلية المنافسة وتعقب الربح ميلاً واضحاً أثبته الواقع، يصعب معه قبول دعوى (لانكه)Lange بصدد تفوق نموذجه على نموذج اقتصاد السوق، الذي يصبح ـ بزعمه ـ قيداً على الابتكار[١]، بل إن واقع الدول الاشتراكية اليوم قد أفرز ميولاً كابحة تعمل على فرملة التقدم التكنولوجي[٢].

ب ـ المشكلة السلوكية:

وعلى فرض أن أجهزة التخطيط الاشتراكية استطاعت أن تحدد الأسعار المثلى، أو تأمر بالمؤشرات الكمية التي تحقق التخصيص الأمثل للموارد، فكيف تضمن السلطات التخطيطية إلزام والتزام المشاركين في النظام الاقتصادي بالتصرف الأمثل الذي يستلزمه تنفيذ خطة مثلى؟!

---

(١) Lange, Op.Cit. , Pp. 114 – 116.

(٢) غورباتشوف، ص/ ٩١. Tisdell, P.414.

يبدو أن هذه المشكلة السلوكية أصعب بكثير من المشكلة المعرفية الأولى. إن السلطة الاشتراكية بإلغائها الملكية الفردية فإنها بذلك تلغي معها الحافز والفرصة للمبادرة الفردية وسلوك الاستمثال، وهي إذاً مدعوة لأن تحافظ على سلوك الاستمثال الفردي، ولكن لصالح الخطة، ولا يبدو صعباً أن نجد أن وسائل السلطة الاشتراكية لا تعدو أن تكون واحدة مما يأتي:

١ ـ الإلزام القسري بالوسائل الإدارية:

إن تنفيذ الخطة وإلزام المشاركين بالنشاط الاقتصادي بواسطة الأوامر الإدارية الملزمة كان مرافقاً للمراحل الأولى لبناء الاشتراكية، وهو من متطلبات نظم الموازين السلعية والنهج الكمي في توجيه الإنتاج، وكان طبيعياً أن يتناقض توجيه النشاط الاقتصادي بهذا الأسلوب مع كل إمكانية وفرصة للحساب الاقتصادي، سواء على صعيد المشروع ـــ حساب طاقاته وأكلافه وتخصيصاته ـ أو على صعيد الاقتصاد ككل.

ومع أن مبدأ التوجيه الإداري للنشاط الاقتصادي كان الميدان الوحيد للإصلاحات الاقتصادية المتعاقبة حتى ١٩٦٠ في بلدان أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي[١]، ومع أن الإصلاحات التالية لهذا التاريخ، والتي شملت جوانب أخرى لم تغفل المشكلة الإدارية والبيروقراطية إلا أن المشكلة بكامل ثقلها ظلت قائمة وبكل وضوح، يقول (غورباتشوف) في تشخيص مشكلات الاقتصاد السوفيتي:

---

(١) Wilczynski, Op. Cit., p. 6.

«... لقد شجع بروز الجمود العقائدي عناصر الكلفة في اقتصادنا، واكتسبت هذه العناصر قوة استمرار هائلة، وتماسكت حتى أواسط الثمانينات، هنا تكمن جذور التوجيه الكمي السيئ الذكر، الذي ظل اقتصادنا يسترشد به حتى وقت قريب ... (و) تم ما يشبه عزل الملكية الاجتماعية عن مالكها الحقيقي ـ الشغيلة ـ وهكذا تمركزت هذه الملكية بين المصالح الإدارية والمصالح المحلية الضيقة، وغدت كما لو أنها لا تخص أحداً، ولا ثمن لها ... وانعدم الترابط بين المصلحة العامة وبين المصلحة الخاصة للفرد الشغيل، هنا يكمن الخطأ الجذري لما حصل. إن نظام الإدارة الاقتصادي الذي ترسخ في الماضي انتقل في المرحلة الراهنة من عامل تطوير للاشتراكية إلى عامل يعيق حركتها إلى أمام»[1].

وإذا كانت هذه هي المشكلة فقد كان حرياً بالإصلاح الاقتصادي الجديد أن يأخذ في الاعتبار «نقل التركيز من طرق الإدارة المحضة إلى الجدوى كأساس للإدارة الاقتصادية على جميع المستويات ونحو إشاعة ديمقراطية الإدارة ... واسترشاداً بمصلحة المؤسسات الإنتاجية أجرينا تغييرات جذرية على أصول الإدارة المركزية للاقتصاد الوطني...»[2].

والذي يبدو بحق أن الخطر الداهم للاشتراكية الذي تخوف منه (لانكه) ـ أعني البيروقراطية ـ والذي وعته كل حركات الإصلاح الاقتصادي لم يكن بإمكان الاشتراكية الخلاص منه، بل يبدو أنه يشكل

---

(١) غورباتشوف، ص/ ٤٦. وهو يذكر مباشرة بما قرره (لانكه) من قبل.

(٢) غورباتشوف، ص/ ٣١.

ميلاً متأصلاً وأكيداً فيها، إذ يقرر (غورباتشوف) أن «آلية الفرملة في الاقتصاد قادت إلى إضفاء الصفة البيروقراطية على الهياكل الإنتاجية، وإلى إعادة إنتاج موسعة للفئة البيروقراطية على كافة المستويات»[1].

وهكذا لم يستطع الإلزام القسري والوسائل الإدارية أن تحشد للأداء الاشتراكي إلا جهد المكره.

٢ ـ الحوافز الأدبية والأخلاق الاشتراكية:

قد لا يكون بالإمكان إدامة الحديث في هذا الصدد دون الخروج عن اللغة التكنيكية للاقتصاد، ولتوضيح هذا أقول: إن الفلسفة المادية عموماً والشيوعية على وجه الخصوص تدخل في تناقض مع ذاتها في تكوينها النظري بصدد فهم السلوك البشري، فهي من جهة تؤكد على الأفق الزمني المحدود لحياة الإنسان، وتؤكد على النهج النفعي للسلوك البشري، بل هو في الشيوعية والاشتراكية يصبح غاية الوجود الإنساني، الذي لا يعرف غاية غيرها وقانونها الأساسي، ومن جهة أخرى فهي تؤكد على جوانب الإيثار والتضحية وعصامية زائدة في الالتزام بالأخلاق الاشتراكية.

وذلك هو وجه تناقضها، ففي وقت تجعل فيه غاية حياة الإنسان هي التمتع، وأن سعادته ورفاهيته دالة لكمية استهلاكه ومتعه الذاتية، تريد من هذا الفرد بتكوينه الاعتقادي والأخلاقي السابق أن يتحلى بالضبط والمسؤولية العالية في الأداء العام، الذي لا يعنيه إلا من بعيد، وتريد منه

---

(١) غورباتشوف، ص/ ٢٧.

فرداً مضحياً براحته ومتعته لأجل أهداف المجتمع، أهداف الخطة، مؤثراً إياها على فرص متعته ومعاناة عمله، وكل ذلك في ظل غياب الحافز الفردي، حيث تكفل تشريعات العمل حدود الأجر الدنيا، وتكفل فرص العمل حتى للمطرودين بسبب الكسل والإهمال، كما أشار غورباتشوف، وبذلك فشلت الاشتراكية، فشلت في أن تجعل الإنسان الذي عمدته بمتعته الدنيوية ملاكاً أو حوارياً متفانياً لأهداف الاشتراكية والمجتمع المؤشرة تفصيلاً بأداء موصف كمياً ونوعياً.

وإذاً فلم يستطع الخلق الاشتراكي هو الآخر أن يحشد للأداء الاشتراكي إلا جهد المقل واللامكترث.

ومع غياب المصلحة الفردية ـ بغياب الملكية الخاصة ـــ ومع غياب قاعدة التناسب بين الجزاء والعمل، ومع غياب الرقابة الفاعلة دخل الاقتصاد الاشتراكي في دوامة اللامبالاة وضعف الشعور بالمسؤولية، ولم تستطع ألقاب العمل وأوسمة الإنتاج أن تفعّل العنصر البشري بطريقة إيجابية، بل تحولت إلى شكل للنفاق السياسي، يقول غورباتشوف:

«...تقهقرت القيم الفكرية والأخلاقية، وعلى مرأى من الجميع، هبطت وتائر النمو بشكل حاد، وتدهورت المؤشرات النوعية للإنتاج على كافة الصعد»[1].

ويشير في مكان آخر إلى استغراق مؤسساته الحزبية والإدارية والنقابية في ذات الأجواء مبيناً تقصيرها: «...أما الاهتمام الحقيقي بالناس، بشروط

---

(١) غورباتشوف، ص/ ١٩.

حياتهم وعملهم، بمزاجهم الاجتماعي، فغالباً ما كان يتم استبداله بالنفاق السياسي، وبالتوزيع الجماعي للمكافآت والألقاب والجوائز، وتراكمت حالة عامة من التغاضي، وتدني مستوى حث الجماهير والانضباط والشعور بالمسؤولية، وقد حاولوا التستر على ذلك كله عن طريق تنظيم الاحتفالات الاستعراضية، وتكرار المناسبات اليوبيلية، سواء في المركز أم في النواحي، وشيئاً فشيئاً، اتسعت الفجوة بين عالم الحقائق اليومية وعالم الازدهار الاستعراضي»[1].

وفي الجانب الآخر يرصد (غورباتشوف) السبب في تدني الأخلاق إلى هذا الدرك الطفيلي، فيبين أن ضمانة الدولة للعمل حتى للمطرودين منه بسبب الكسل، أو خرق أنظمة العمل، وضمان مداخيل تقيهم العوز، ونزعة التساوي في المداخيل كلها تغري الناس غير الشرفاء بأن يستغلوا مزايا الاشتراكية، فيتعرفون إلى حقوقهم، ويتنكرون لواجباتهم[2]. ويتعهد غورباتشوف بأن «إعادة البناء تخلص المجتمع من كل شائبة لحقت بالأخلاق الاشتراكية، و(هي) تطبيق متواصل لمبادئ العدالة الاجتماعية في الحياة أنها وحدة القول والعمل الحقوق والواجبات، وهي الإعلاء من شأن العمل الشريف المتقن، والتخلص من نزعة التساوي في المداخيل والنزعة الاستهلاكية»[3].

إن نظام المشروع الخاص قد تجاوز صعوبات كهذه بواسطة الربط بين

(١) غورباتشوف، ص/ ٢١.

(٢) غورباتشوف، ص/ ٢٨ ـ ٢٩، ٨٦.

(٣) غورباتشوف، ص/ ٣٣.

أداء العامل وضمان فرصة توظيفه، ومن خلال قوامة المستخدم للعامل على أدائه تحقيقاً لمصلحته، أما الاشتراكية التي كفلت فرص عمل ودخول تنزع إلى المساواة لجميع العاملين ففقدت بذلك مختارة عنصراً هاماً حافزاً للأداء لم يستطع الخلق الاشتراكي أن يعوضه ولا الرقابة البيروقراطية.

٣ ـ الحوافز المادية:

كان التوكيد الأيديولوجي لأئمة الاشتراكية ينصب على الأخلاق الاشتراكية والحوافز المعنوية، التي سيتفجر خيرها بمجرد قيام النظام الجديد، إلا أن الواقع أثبت أن رهان (ماركس) و(لينين) على الأخلاق الاشتراكية والحوافز المعنوية كان رهاناً خاسراً، وقد اقتضى تجاوز المكابرة الأيديولوجية التي كانت تسفه الحوافز المادية ـ المضادة لمصالح المجتمع ـ زمناً طويلاً، ولكن ما إن اقتحمت العقبة حتى كان التوسع فيها وتدعيمها أكثر العناصر حسماً في الإصلاحات الاقتصادية للدول الاشتراكية[١].

في المراحل الأولى لإدخال نظام الحوافز المادية كانت ترتبط ببلوغ أهداف كمية مخططة، أو بتجاوزها، واعتبر هذا النظام جزءًا مكملاً لنظام التوجيه الكمي للإنتاج، إلا أن منح العلاوات المادية على هذا الأساس أسفر عن جملة من الآثار الجانبية الضارة منها[٢]:

أ ـ أن الوحدات الإنتاجية صارت تخبئ طاقاتها الإنتاجية في حدود معينة (تقدرها بأقل من الحقيقة) وبالتالي فإنها تنجز مقررها الإنتاجي

---

(١) Wilczynski, Op. Cit.p. 109.

(٢) Tisdell, Op. Cit., p. 408.

وتحقق العلاوات بدون صعوبة.

ب ـ أن الوحدات الإنتاجية أخذت تقاوم إدخال التكنولوجية الجديدة، إذا تضمن ذلك توقفاً مؤقتاً للإنتاج، ومن ثم خسارة العلاوات، وإذا كانت تخشى أن تعدل مقرراتها الإنتاجية نحو الارتفاع نتيجة للطاقة الإنتاجية الجديدة للابتكار فإنه سيكبح.

جـ ـ إذا أعطى وزن غير كافي للعناصر المستخدمة في الإنتاج عند تحديد العلاوات فإن هذه العناصر قد تكتنز تحسباً للنقص، فالاحتياطي يصمم لتأمين تجاوز المقرر الإنتاجي (ضماناً للعلاوات).

د ـ حيث لا يمكن فحص كل منتوج تفصيلياً، فإن وضع الأهداف المادية ودفع العلاوات على أساسها قد يقود إلى تدني في نوعية الناتج؛ إذ الحجم لا النوع يصبح هو الهدف الرئيسي للوحدة الإنتاجية.

هـ ـ إن بنية الإنتاج قد تختلف عما هو مرغوب من قبل المخططين المركزين، ففي الواقع لا يستطيع المخططون المركزيون تخصيص الإنتاج إلى التفاصيل النهائية، فمثلاً إذا قيست مقررات (المسامير) بالأطنان فقد يؤدي إلى إنتاج المسامير الكبيرة إذا كان إنتاجها أيسر من الحجوم الأخرى، لإنجاز المقرر الإنتاجي وتجاوزه.

وإذا ما حسبت العلاوات على أساس أسعار الظل فلن تختفي أي من المشكلات أعلاه، فالناتج المقيم بأسعار ظل السلطات والداخل في حساب الربح لا صلة له بالبيع، فالبيع مشكلة السلطة المركزية، التي ينبغي أن تعالجها.

لقد أفرزت هذه المشاكل ضرورة تبني معيار تركيبي لأرباح

المشروعات يعتمد على حجم الناتج المباع فعلاً، وهدف هذا المعيار هو تحقيق سلوك الاستمثال للوحدة الإنتاجية، سواء في استخدامها للموارد، أو استخدامها لطاقاتها الإنتاجية ومتابعتها لتفصيلات المستهلك، «إن أهمية ونجاح معيار الربح تكمن بصورة رئيسة في حقيقة كونه الرباط المباشر بين الربحية والحوافز، فمن مصلحة العاملين في المشروع، وفي الوقت ذاته مصلحة المجتمع العمل على زيادة ربحية المشروع ...»، وفي الحقيقة إن هذا المبدأ الذي أفلح (ليبرمان) في إدخاله في الإصلاح الاقتصادي السوفيتي يصعب فصله بخطوط واضحة عن الربح في ظل اقتصاد السوق، والذي امتدحه (كنيدي) لوظائفه الضرورية في ميدان الكفاءة، ومع ذلك فقد أنكر (ليبرمان) في حينها أن يكون دخول بعض عناصر اقتصاد السوق إلى النظام الاشتراكي ردة أديولوجية أو نكوصاً في ميدان المباراة الدولية للنظم الاقتصادية، «فالأنهار ــ كما يقول ــ قد تغير مجراها، لكنها لا تعود إلى الوراء»[١].

أما حساب الربحية فيتم وفق الصيغة[٢]:

$$\text{معدل الربح} = \frac{\text{كمية الإنتاج المباع فعلاً} \times (\text{سعر بيع الإنتاج} - \text{التكلفة المتوسطة})}{\text{القيمة السنوية المتوسطة للأصول (الدائمة + المتغيرة)}} \times ١٠٠$$

واعتمدت بعض الدول الاشتراكية صيغاً أخرى للحوافز، ففي (هنغاريا) مثلاً تصرف نسبة ٧٥ ــ ٨٠ ٪ من الأجر الأساسي للموظفين

---

(١) أ. ليبرمان، «الخطة، الروابط المباشرة، والربحية»، الإصلاح الاقتصادي، ص/ ١٥ ــ ٣١.

(٢) Wilczynski, pp. 32 – 33.

الإداريين، أما النسبة الباقية فتتوقف على ما يحققه المشروع من أرباح[١].

ومع شدة التوكيد على الحوافز المادية في الاتحاد السوفيتي ــ إذ بلغت نسبتها حوالي ٣٣٪ من إجمالي الأجور ـ إلا إننا نجد أن كل ذلك لم يفلح في تفعيل الأداء الاشتراكي وتحفيزه، يقول غورباتشوف: «... وبهدف تصحيح الوضع إلى حد ما، رحنا ندفع مبالغ ضخمة لا مبرر لها، ونقدم جوائز على أعمال لم تتم في الواقع، بل لقد قدمنا مختلف أنواع الحوافز التشجيعية دونما جدارة، وأدى ذلك فيما بعد إلى عادة ممارسة تحرير التقارير من أجل الكسب لا غير، وتشكلت «النفسية الطفيلية»، وهبطت بالمقابل مكانة العمل الشريف...»[٢].

والذي يبدو بوضوح أن غورباتشوف ـ ومن بعده كل القيادات في الدول الاشتراكية ــ قد عاد بعد استعراضه لكل محتويات المشجب الاشتراكي من الوسائل الآمرية والتحفيزية إلى السلاح القديم ـ سلاح الملكية الخاصة ـ فأدرك أنه ما من وسيلة تكفل بعث الحياة في الأداء الجاد للاقتصادات الاشتراكية سوى حافز واحد هو حافز الملكية[٣] وبقدر ما كان يقتضي الأمر منه توكيد هذه الحقيقة فقد كان حريصاً على التماسك الأيديولوجي بصدد الموقف من الملكية، يقول:

---

(١) Wilczynski, Op. Cit., p. 110.

(٢) غورباتشوف، مصدر سبق ذكره، ص/ ١٨.

(٣) في أول تصريح للنظام السياسي الجديد الذي حل محل نظام (شاوسيسكو) في رومانيا أذيع عن توزيع ملكيات زراعية على جموع الفلاحين، وهكذا يصطبغ الإصلاح، يوماً بتأميم الملكيات، ويوماً بإعادة توزيعها! إنه مسار بندولي قلق، لم تفلح البشرية في الانعتاق منه، ولم يعتدل بها ميزان الفردية والجماعية إلا مع شرعة الله سبحانه.

«... فالفكرة اللينينية ـــ حول إيجاد أكثر الأشكال عصرية وفاعلية للجمع بين الملكية الاجتماعية والمصالح الذاتية ـ هي التي تكمن في أساس كل تصوراتنا وأفكارنا بشأن التغيير الجذري لإدارة الاقتصاد...»[1]. ويقول: «أثبت نظام المقاولة الجماعية قدرته ونجاعته. ننطلق الآن لتشكيل المقاولة العائلية ... وبالفعل إذا ما تم العبث بالمصالح الفردية فلن ينجز شيء، ولن يحصد المجتمع سوى الخسارة... وعلى مثال المقاولات الجماعية والورشات العائلة تتبدى لهفة الناس عندنا للعب دورهم الاقتصادي، وهم لا يريدون ببساطة تحقيق دخل إضافي، فهذه الرغبة موجودة ومفهومة، ولكنهم يسعون لكسب إضافي شريف، وبالذات للكسب، وليس للسرقة من الدولة. أليست هذه رغبة اشتراكية ؟ إنها رغبة اشتراكية بالكامل...»[2]!!

وفي مواضع عدة يؤكد (غورباتشوف) على حقوق فرق الإنتاج، ومع أن برنامجه لا يصرح بهذه الحقوق إلا أنه يشي بحقوق تملكيه بدرجة ما يقول: «هناك أيضاً تحسين نظام الإدارة، وتفعيل آلية الملكية كوسيلة لتنشيط العامل البشري، وماذا يعني نظام المحاسبة الاقتصادي المستقل في هذا المجال؟ إنه لا يعني حقوقاً لفرق الإنتاج فحسب، بل ويضيف عليها مسؤوليات كذلك»[3]. لقد كان (غورباتشوف) واضحاً في تشخيص برنامجه للخلل ومنهجية تصحيحه يقول: «إن الحياة والخبرة المكتسبة قد

---

(١) غورباتشوف، المصدر سابق الذكر، ص/ ٨٤.

(٢) غورباتشوف، ص/ ٩٧، ٩٨، ٩٩.

(٣) غورباتشوف، ص/ ١٠٤.

فرضتا علينا البدء بالمؤسسة الإنتاجية أو المجمع الإنتاجي، وبالدرجة الأولى تحديد النموذج الأكثر فاعلية في إدارة الاقتصاد... وتوسيع وتثبيت حقوقه... اتجهت هذه التعديلات في غالبيتها العظمى نحو توسيع حقوق الإنتاج»[١].

و(غورباتشوف) لا يفتأ يطمئن المتخوفين من تفريخ الملكية الخاصة، ونسف القواعد وتعاظم القطاع الخاص مؤكداً مقولة (لينين) «مادام بأيدينا الصناعة الثقيلة والسلطة فلا داعي للخوف من أي شيء»[٢].

حقاً لقد أنجزت الاشتراكية بناء اقتصاد على قدر من التقدم، ولكن لم يكن ذلك بكفاءة نظامها الاقتصادي، إنما كان بالتوجيه السياسي والمركزية العالية والتضحية الاستهلاكية، التي ألزم بها الشعب، وينبغي أن لا ننسى في هذا الصدد ما كتبه (ميل) J.S.Mill عن علاقة الدولة بالأفراد يقول: «... إن الدولة التي تقزّم رجالها ليكونوا أكثر مطواعية في يديها حتى ولو لغايات سامية، ستجد أنها برجال صغار لا يمكنها إنجاز أشياء عظيمة...»[٣]. ومما لا شك فيه أن سلوك مواطني ألمانيا الديمقراطية بعد سقوط (جدار برلين) شكل مصدر حرج بالغ لقادتها، كما تتحرج الأمهات من طيش أطفالهن على موائد الجيران!

لقد بدا بحق أن غياب الحرية يفضي إلى حالة حتمية من الاغتراب، حيث يتجذر لدى الفرد الشعور بالصغار والوهن واللاغائية تهمش وجوده

---

(١) غورباتشوف، ص/ ٨٥.

(٢) غورباتشوف، ص/ ٩٧.

(٣) J. S. Mill, "On the Liberty" reprinted in the Six Great Humanistic Essays of J. S. Mill, quoted in Tiadell, Op. Cit., p. 415.

(Allenation) وتـأد إيجابيته ،وقـد كانـت النظريـة الماركسـية ، وكـل التحليلات القائمة على أساسها تعزو حالة الاغتراب هذه إلى الملكية الفردية ، والانفصام بين الشغيل ووسائل وموضوعات عمله.

والغريب في الأمر أن المجتمعات الاشتراكية التي شركت الملكية لم تزل تعـاني ، بـل ربمـا تعـاني أكثـر مـن غيرهـا مـن حالـة الاغتـراب يقـول غورباتشوف: «... تم عزل الملكية الاجتماعية عن مالكها الحقيقي ــ الشغيلة ــ ... وغدت كما لو أنها لا تخص أحداً ، ولا ثمن لها ، وبدأت تظهر شيئاً فشيئاً حالة اغتراب الإنسان عن الملكية الاجتماعية...»[١]. ويقول في موضع آخر: «من أهم المهمات السياسية... إحياء وترسيخ الشعور بالمسؤولية لدى المواطن السوفيتي ، كمالك تجاه مصير البلاد... ومن غير الممكن أن لا تقلقنا عناصر اغتراب محدودة مازالت تفصح عن نفسها...».

* * *

في بحث سابق لتاريخ الملكية وتطورها تم رصد مسار قلق لاختيار المجتمعات البشرية بين الملكية الفردية ــ التي تثوّر الحوافز الفردية ، ولكن تثوّر معها دواعي الشح والأثرة وأشكال الاستغلال المعروفة ــ وبين الملكية الجماعية ، التي تأتي كرد فعل على تركز الملكية الفردية والمظالم التي تتسبب فيها ، ونزوعاً إلى العدل الاجتماعي ، والمساواة في الموقف من الثروة ، لكن ما إن يحصل ذلك حتى يذوي الحافز الفردي ويخبو النشاط ،

---

(١) غورباتشوف ، مصدر سبق ذكره ، ص/ ٤٦ ، ١٠٣.

ويزهد في الأداء، وكما لاحظ (أرسطو): «أن الشيء الذي يشترك فيه كثيرون لا يعنى به إلا أقل عناية؛ ذلك أن الناس يوجهون من العناية إلى ما يملكون لأنفسهم أكثر مما يوجهون إلى ما يشاركهم فيه غيرهم ...»[1].

وعندئذ ترجع المجتمعات الثائرة على الملكية الفردية إلى إقرارها ودعمها بهدف استيلاد الحافز وتثوير الأداء، ويتزعم حركة التغيير في الحالين قادة مصلحون لهم أفكار وفلسفات إصلاحية!!

إن التاريخ الاقتصادي يؤكد لنا هذه الحركة البندولية على ذات المسار العتيق وذات التاريخ، يخبرنا أن البشرية ما استطاعت أن تقر نظاماً للملكية (الفردية أو الاجتماعية) مبرأ من النقائص الموجبة لردود الفعل إلا مرة واحدة ومع نظام واحد، إلا مع مبدأ الاستخلاف ونظامه الاقتصادي، وإذا كنا قد بحثنا موضوع الاستخلاف[2] من قبل، فإننا الآن بصدد بحث النواحي المتعلقة بالأسعار، وتخصيص الموارد في ظل هذا المبدأ، وهو موضوع الفصول التالية.

---

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، حـ٢م٢، ترجمة محمد بدران، (الطبعة الثالثة، القاهرة، جامعة الدول العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨)، ص/ ٥١٢.

(٢) كان مبدأ الاستخلاف وأثره في صياغة التركيب الاجتماعي في الإسلام، هو موضوع رسالتنا للماجستير.



الفصل الرابع

المشكلة الاقتصادية والتسعير في ضوء المعالم الشرعية



تمهيد

في الفصول السابقة عرضنا للمشكلة الاقتصادية كما يراها الوضعيون في الفكر الاجتماعي عامة، والفكر الاقتصادي على وجه الخصوص، وعرضنا أيضاً لمعالجاتهم لهذه المشكلة في ضوء تشخيصهم إياها من خلال النظامين الرأسمالي والاشتراكي، اللذين تصديا لحلها، وإذ خلصنا إلى القول حُكماً بفشلهما في تخصيص موارد المجتمعات بالكفاءة ـــ التي تقتضيها طبيعة المقابلة بين المواد والحاجات ـ فنحن الآن نتقدم بطرح وتقدير البديل الآخر، النظام الاقتصادي الإسلامي من خلال تشخيصه للمشكلة أولاً، وبيان حكمه في التسعير، وإلى من يكله، إلى السلطة الاقتصادية أم إلى السوق؟ وبهذا القدر نكتفي في الفصل القائم هذا.



المبحث الأول

المشكلة الاقتصادية في التصور الإسلامي(١)

في عرضنا لوجهة النظر الغربية، وتطورها تجاه المشكلة الاقتصادية في سياق تطور الفكر الاقتصادي والاجتماعي، لاحظنا كم هو اليأس والقنوط والتشاؤم الذي اكتنف اعتقاد الأوربيين وتفكيرهم، والذي انعكس تمرداً وصراعاً في سلوكهم ومناهج حياتهم وتمدنهم إزاء الطبيعة وإزاء الإنسان، وليس عسيراً أن يدرك المرء ـ الذي أتيح له أن يتعرف إلى الأسس الاعتقادية الإسلامية ـ مدى مغايرة هذه الأسس والمبادئ عن تلك الأوربية، التي كانت سبباً في النكد والبوار النفسي والأخلاقي، الذي يشكل بعداً مركزياً في المدنية الأوربية المعاصرة.

فلقد عبرت حلقات مبدأ الاستخلاف عن تصور إيجابي للخلافة

(١) قد يعرض تساءل هنا عن سر الاختلاف بين عنوان هذا المبحث والمبحث الذي يليه: لماذا يكون هذا المشكلة الاقتصادية في التصور الإسلامي، بينما عنوان المبحث التالي هو التسعير وحكمه في الإسلام؟! وأقول في إيضاح ذلك، أن ما يطمح إليه هذا المبحث هو عرض ما تواضع الفكر الوضعي على اعتباره مشكلة اقتصادية، ممثلة ببخل الطبيعة، وحتمية الصراع بين الأنواع، بل وبين الطبقات على أسس الاعتقاد والتصور الإسلامي كما وردت في القرآن والسنة، وهي من المباحث الحديثة التي لا نعرف للأولين كلاماً فيها، وما نفعله هو استشراف الموقف على ضوء المعطيات الشرعية، أمّا موضوع المبحث الثاني فقد وضع فيه أعلام الفقه حجاجهم ونظارهم وخلصوا منه إلى أحكام محددة للتسعير.

الإنسانية الراشدة المحفوفة باللطف الإلهي السابغ، فالله سبحانه ذو الأسماء الحسنى الرحمن الرحيم خلق العالم، وخلق الإنسان مكرماً **﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾**[(١)]. وهو سبحانه قد أعلن قبلُ عن استخلاف الإنسان في الأرض قال تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾**[(٢)]. ثم إنه سبحانه قد وفّر لهذه الخلافة شرطها المادي، وذلك بأن جعل العالم مسّخراً مذللاً مستجيباً لهذه الخلافة ومتطلباتها، قال تعالى: **﴿...وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ...﴾**[(٣)]. وهذه الآية الجامعة تفصلها آيات كثيرة أخرى أشارت إلى تسخير وتذليل كل مفردات هذا الكون للإنسان: الأرض، البحر، الأنهار، الرياح، الأنعام، الموارد الطبيعية، النظم والنواميس الكونية....

والله سبحانه هو الذي أطلق يد الإنسان المستهدية في الكون الفسيح ليفيد منه ما دامت خلافته في الأرض، وحتى يرث الله تعالى الأرض وما عليها.

وهكذا نلاحظ أن «يد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف»[(٤)] (لا بالسرقة) وأن موارد العالم وطاقاته طوع يد الإنسان المستهدية بالتفويض والتسخير والتذليل، الذي أودعه الله نواميس الكون (لا بتجبر الإنسان وتطاوله وغضبه وصراعه).

---

(١) سورة الإسراء، الآية/ ٧٠.

(٢) سورة البقرة، الآية/ ٣٠.

(٣) سورة الجاثية، الآية/ ١٣.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ص/ ٣٨٠.

والله سبحانه بدأ باللطف والأنعام (لا بالتشفي والانتقام)، وجعل من شكر نعمه وألطافه الإفادة منها على أكمل الوجوه وأتمها، ورسم لذلك ضوابط تحدد موقف الإنسان من نعم الله: (الطيبات والموارد... وتحدد أيضاً علاقة الإنسان بأخيه الإنسان في نظام اقتصادي متكامل ومتفوق يليق بالحياة القيّمة، وهو ما نطمح أن يكشف عنه البحث المقارن. هذا النظام وحده الذي يكفل للإنسان وحدة نوازعه واتساق قيمه وسمو غاياته، فالإنسان ـ كما رأينا بحسب الأسس الإسلامية ـ ليس عبداً آبقاً، وليس صعلوكاً متمرداً[1]، إنما هو سيد مندوب لأقدس وأشرف خلافة، هذه الخلافة التي تحدد ذات الإنسان ووجوده ومغزويته وإيجابيته في الحياة، وتحفظه من الاغتراب والضياع فرداً ومجتمعاً ومدنية.

ولقد مثل الاغتراب (Alienation) في المدنية الأوربية داءً عضالاً عصياً على المعالجة، فمن جهة تفتقت طاقات الإنسان العقلية وتنامت علومه وأدواته، ومن جهة أخرى عاش هذا الإنسان خواءاً روحياً، وهدفية مفقودة ألقت به في متاهات الضياع، وحار أطباء هذه المدنية في هذا الداء تسبيباً ومعالجة، فرأى فريق منهم أن السبب فيما آل إليه الإنسان الأوربي هو التطور الصناعي والتكنولوجي[2] الذي اجتث جذور الإنسان من مجتمعه التقليدي، وتقسيم العمل في الإنتاج الواسع (Mass Production)

---

(١) تشير هذه المقابلات إلى التصور الغربي للوجود الإنساني ومشكلاته، انظر المبحث الأول من الفصل الأول.

(٢) في تفصيل وجهة النظر الغربية من الاغتراب والحرية انظر:

Robert Blauner, Alienation and Freedom: The Factory Worker and His Industry (U.S.A ،ص / The University of Chicago press, 1964), P.16,22,24.

الذي يجعل كفاءة العامل رهينة بإلغاء إيجابيته في بنية صناعية متطورة، وكأن الحرية رهينة بالصناعات الحرفية، والاغتراب محتوم مع التطور التقني، وقد صورت العلاقة بين الحرية والاغتراب بمنحني له شكل الحرف (U) بدايته حرية ونهايته اغتراب، والتطور التكنولوجي هو حادي المجتمعات الصناعية في هذا المسار الواجم[١].

وجاءت التحليلات الماركسية لتجعل من الاغتراب نتيجة لنظام التملك الخاص، وواحداً من أعراض الاستغلال الذي تعانيه الطبقة العاملة، ولتجزم أن علاج الاغتراب لا يمكن أن يتم إلا من خلال القضاء على الاستغلال، بالقضاء على شروطه المؤسسية المتمثلة بالملكية الفردية، يقول (ماركس): «... الملكية الخاصة تنتج البروليتاريا كبروليتاريا، ذلك البؤس الواعي لبؤسه الروحي والمادي، ذلك التجريد الإنساني الواعي لتجريده الإنساني»[٢]، أما «الطبقة المالكة فتجد في هذا الاغتراب ثباتها وازدهارها»[٣].

إلا أن التوكيد (الماركسي) السابق في تشخيص ومعالجة الاغتراب لم يسلم مع مصارحات (غورباتشوف) التي كشف فيها عن وجود الاغتراب في المجتمع السوفيتي، حيث لا ملكية فردية إذ يقول «... تم عزل الملكية الاجتماعية عن مالكها الحقيقي ـ الشغيلة ـ وغدت كما لو كانت لا تخص أحداً...»[٤] وبدأت تظهر شيئاً فشيئاً حالة اغتراب الإنسان عن

---

(١) Robert Blauner, P.182.

(٢) كارل ماركس، العائلة المقدسة، ص/ ٤١٠.

(٣) كارل ماركس، المصدر السابق، ص/ ٤٠.

(٤) غورباتشوف، مصدر سبق ذكره، ص/ ٤٦.

الملكية الاجتماعية، وهو لا يكتم قلقه من عناصر الاغتراب، التي لم تزل تعبر عن نفسها في مجتمعه حيث الملكية العامة[1].

أما (كولن ويلسون) فقد بحث أسباب الاغتراب بأسلوب مختلف، وخلص إلى نتائج مختلفة أيضاً، ففي كتابه (الدين والثورة) الذي ترجم إلى العربية بعنوان (سقوط الحضارة) استكمل فيه تحليلاته النفسية لـ (اللامنتمي) وكشف عن حقيقة كون الظروف التي يعيشها إنسان المدنية الصاخبة « لا تفسح مجالاً للدعة والتأمل، ويبدأ الناس بفقدان الشعور الداخلي بأشكال الكينونة، وبمعنى الهدف الذي يمكن أن يجعل منهم أكثر من مجرد خنازير كفوءة جداً، وهذا هو الرعب الذي يثور اللا منتمي ضده»[2]. وينقل عن (توينبي) قناعته: « ... لقد أغرت فنون الصناعة ضحاياها... فباعوها أرواحهم وأخذوا بدلاً منها (السينما) و(الراديو) وكانت النتيجة هذا الدمار الحضاري الذي سببته تلك (الصفقة الجديدة) إفقاراً روحياً وصفه أفلاطون أنه «مجتمع الخنازير» ووصفه (الدوس هكسلي) بأنه «عالم زاه جديد». ويأمل توينبي بأن خلاص الغرب لا يكون إلا «بالانتقال من الاقتصاد إلى الدين»[3].

ولاشك أن الاقتصاد المعني هنا الاقتصاد الغربي القائم على حسابات النفعية البنثامية، التي تستلزم الكفاءة، لكنها حين تقتصر على أفق الدنيا تكون كفاءة الخنازير! أو جدية بيت النمل ! أما الظروف التي يعيشها

---

(١) غورباتشوف، ص/ ١٠٣.

(٢)كولن ويلسون، سقوط الحضارة، ص/ ٨.

(٣) كولن ويلسون، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

إنسان المدنية المعاصرة فليست هي بذاتها سبب نكده وبؤسه، إذ قد وفّرت عليه جهداً ووقتاً عريضين، لكنه لم يفلح في الإفادة منها لبلورة مغزويته وهدفيته في الحياة، بل العكس زادت من إحساسه بالفراغ والتفاهة، ولم تفلح كل ألعاب التسلية وألوان الترفيه أن تملأ فراغه، وضاقت مجالات عمله عن طاقاته العقلية ونزعاته الوجدانية، وتعمق الإحساس بالفراغ والتفاهة، لما لم يكن أمام الإنسان هدف نبيل وتصور رصين يملأ عليه عقله ووجدانه وروحه.[1]

ولا شك أن الاغتراب بكل المعاني السابقة غير وارد في حضارة إسلامية البتة؛ لما تبنيه العقيدة من تصور للإنسان من مبتدئه ومنتهاه، وما يليق بكل ذلك من فيوض وجدانية وكشوف ذهنية تنشر للإنسان منظومة أهدافه، وتملأ عليه فراغه، وتخلع على الحياة الإنسانية المعنى والهدف الذي فقدته في ظل التصورات الغربية الشائهة، وبما يجعل المجتمع البشري عالما للأبرار المستخلفين في ملكوت الله الساعين إليه بهدي منه **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إلا لِيَعْبُدُونِ﴾**[2].

وعندئذ سيجد الإنسان مكانه الصحيح في خلق الله، وهي الفرصة الوحيدة التي بها يعرف الإنسان نفسه وموقعه ومصيره، وعندئذ فقط تختفي الوحشة والاغتراب.

ومن بركات هذه الفرصة (الدينونة لله والعبودية له وحده) أن يتحرر

---

(١) كولن ويلسون، ص/ ٦٠، ١٥٧، ٢٤٧.

(٢) سورة الذاريات، الآية/ ٥٦.

الإنسان من كل ألوان العبودية الأخرى، عبودية النفس، عبودية الغير، ومن بركاتها أيضاً التناصف بين الناس فاحتكام خلق الله إلى شرع الله يوفر الأمن والعدل، فلا جور ولا ظلم. ولقد كان واضحاً في أذهان المعنيين بالاقتصاد الإسلامي أنه في حرز من المظالم الطبقية التي اعتبرها البعض قدراً تاريخياً محتماً.

أما بصدد الصورة القاتمة التي يرسمها الفكر الأوربي عن بخل الطبيعة، والبؤس الذي ينتظر البشر، فتجيء الأسس الاعتقادية الإسلامية لتطمئن الإنسان على كفاية رزقه ﴿... **أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ** ...﴾[1]. وتجعل هذه الأسس نوازع الخوف من الجوع والفقر نوازع شيطانية، لا يستقيم معها الإيمان بالله رباً. ﴿... **الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلاً** ...﴾[2].

ويحذر القرآن الناس من مغبة الإصغاء إلى نزغ الشيطان بقتل الأولاد: ﴿**وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ**﴾[3] وحتى إن وقعت واقعة الفقر فليس للإنسان أن يقتل ولده ﴿**وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ**﴾[4] ويؤكد خسران من فعل ذلك ﴿**قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلادَهُمْ سَفَهاً بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾[5].

---

(١) سورة الزمر، الآية/ ٣٦.

(٢) سورة البقرة، الآية/ ٢٦٨.

(٣) سورة الإسراء، الآية/ ٣١.

(٤) سورة الأنعام، الآية/ ١٥١.

(٥) سورة الأنعام، الآية/ ١٤٠.

لقد كان هذا المبدأ واضحاً في أذهان الناس، يؤكده القرآن الكريم، وتؤكده سنة النبي ﷺ، قال الحسن: بلغني أن نبي الله ﷺ قال: «قاتل الله أقواماً أقسم لهم ربهم بنفسه ثمّ لم يصدقوه»[1]، في إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ * فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾[2].

ترى أين هذا الأمن والتأمين على مستقبل الجنس البشري، وتطوره من نظرية مالثوس؟! بل إن القرآن ليطمئن أنه ما من دابة إلا على الله رزقها، فلا صراع من أجل الوجد، ولا إقرار لشريعة المستهمين، شريعة السمك الكبير: الطبقة القوية والأمة القوية! إنما هو منطق التكامل، والتعاون، والصلح مع الذات ومع الناس ومع الطبيعة، وكل ذلك بفضل الصلح مع الخالق.

ولرب سائل يسأل: إذا كان الأمر كذلك فهل يستقيم تصور وجود مشكلة اقتصادية في الإسلام؟! وهل يسلم وجود لعلم الاقتصاد أصلاً؟ فما دامت نعم الله قد أسبغت ظاهرة وباطنة، ومادام سبحانه قد تكفل بكفاية الرزق، فما معنى الحديث من مشكلة اقتصادية؟!

وفي الحقيقة إن طرفي المشكلة قد تعرض للمناقشة والرفض من قبل كتاب إسلاميين، تحفظوا على مفهوم الحاجات غير المحدودة، واعتبروا ذلك مخالفاً للواقع بما هو كائن[3]، أو بما ينبغي أن يكون عليه الحال في ظل

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م، ج١٧، ص/ ٢٩.

(٢) سورة الذاريات، الآية/ ٢٢، ٢٣.

(٣) عبد الله عبد الغني غانم، المشكلة الاقتصادية ونظرية الأجور والأسعار في الإسلام، =

اقتصاد إسلامي[1]، حيث يصاغ مفهوم الحاجة، ونمط الاستهلاك وفق الأسس الاقتصادية والتشريعية والأخلاقية الإسلامية.

وبصدد ندرة الموارد فقد تعرضت هذه الفكرة للمناقشة والرفض على أساس من الواقع[2]، وعلى أساس من التسليم بالأسس الاعتقادية[3] بشأن تقدير التناسب بين الموارد والحاجات وكفاية الرزق.

إن ما تقدم لا ينفي وجود كتابات إسلامية أخرى، تقر بواقعة المشكلة الاقتصادية، وتعتبرها مشكلة ندرة نسبية للموارد قياساً بالحاجات، مما يحتم الاختيار المتضمن للتضحية (التفويت)[4]. وقد صدر آخرون عن هذه القناعة مؤكدين حتمية اعتماد آلية أخلاقية للاصطفاء بين الاستخدامات البديلة للموارد في مواجهة تنامي الحاجات الإنسانية[5].

وإجمالاً فقد خلصت جل الكتابات الإسلامية إلى استنتاجات تعكس موقف الإسلاميين من هذا الموضوع، وهي بالجملة تنحي باللائمة على

= ص/ ١٧٢ ــ ١٧٤، أحمد عواد الكبيسي، الحاجات الاقتصادية في المذهب الاقتصادي الإسلامي، ص/ ٤٠ ــ ٤٤.

(١) عبد العزيز فهمي هيكل، مدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، ص/ ٢١، ٥٤ ــ ٥٦. عبد الله غانم، ص/ ١٧٠، ١٧٢، ٢٠٤ وما بعدها. محمد عبد المنعم عفر، الاقتصاد الإسلامي الجزئي، ص/ ٢٠ ــ ٤٠.

(٢) أحمد عواد الكبيسي، مصدر سبق ذكره، ص/ ٢٦ ــ ٣٩. عبد الله غانم، مصدر سبق ذكره، ص/ ١٧٦ ــ ١٨١.

(٣) عبد الله غانم، مصدر سبق ذكره، ص/ ٢٠١. أحمد عواد الكبيسي، ص/ ٨٢ ــ ٨٥.

(٤) انظر: رفيق المصري، أصول الاقتصاد الإسلامي، ص/ ١٤ ــ ١٧.

(٥) محمد عمر شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ص/ ٢٧٤ وما بعدها.

الإنسان الذي يتسبب بسلوكه اللامسؤول في المشكلة، ومع هذا السلوك تبدو الندرة «ندرة ظاهرية»[1] وهي ليست نتيجة لمعطيات طبيعية، إنما هي «ظاهرة اجتماعية»[2]، إنها مشكلة السلوك الإنساني المفرط بالموارد إنتاجاً وتوزيعاً، ومشكلة السلوك الإنساني مرة أخرى المحفوز بنزعات النفس الإنسانية الجامحة إلى التملك والاستئثار وحب الظهور.

ومع أن الكتابات الإسلامية في هذا المجال قد تبنت معطيات الفكر الاقتصادي الوضعي في نقد الندرة والواقع التوزيعي القائم وأنماط الاستهلاك الترفيهي[3]، إلا أن هذه المعطيات كانت قد استوعبت حقيقة بالتوجيهات الإسلامية، سواء بشأن الموقف من الموارد، أو من الحاجات.

---

(١) عبد العزيز فهمي هيكل،مصدر سبق ذكره، ص/ ٤٩، وانظر ص/ ٦٥ منه في تحميل الإنسان مسؤولية المشكلة.

(٢) عبد الله غانم، ص/ ١٨١. أحمد الكبيسي، ص/ ٨٦ ـ ٩١. عيسى عبده، ص/ ٣٢ ـ ٣٣.

(٣) لعل من أبرز الكتابات أثراً في هذا المجال كتاب:
فرانسيس مورلابيه: جوزيف كولينز: صناعة الجوع «خرافة الندرة ». كتابات ثورشتاين فيلن من الطبقة المترفة. وكتاب (جلبرث) عن مجتمع الوفرة، وكتاب محبوب الحق: ستار الفقر: خيارات أمام العالم الثالث. وإنه ليبدو من الضروري حقاً التمييز بين المظالم التي يعيشها العالم والتي تعلق على شماعة الندرة،وبين الندرة النسبية كمفهوم ديناميكي ناجم من ديناميكية الحاجات وديناميكية الموارد مما يتوجب معه استمرار عملية الاختيار، فهذا غير مشاكل المجاعة، وتردي العلاقات الدولية، التي لا يعذر فيها بالقول بالندرة النسبية، فسوء التوزيع المحلي والإقليمي والعالمي مسألة ينبغي أن تعيها الشعوب سيما الفقيرة منها.

ولا يعتريني أدنى شك من أن تعرف الإسلاميين إلى الأوضـاع اللاإسـلامية (الجاهلية) يعزز معرفتهم بمواطن القوة في نظامهم الاقتصادي، بل ويزيدهم حصانة إذ وكما أثر عن سيدنا عمر ﷺ: «تنقض عرى الإسلام إذا نشأ فيه نشء لا يعرف الجاهلية». ويبدو أن من الـلازم توكيـد بعـض الإيضـاحات الضرورية جـداً في هـذا المقـام لـئلا نقـع في ذات الجـب الـذي وقعـت فيـه الماركسية، إذ اعتـبرت المشـكلة الوحيـدة للنظـام الاقتصـادي وللاجتمـاع الإنسـاني هـي مشـكلة الملكيـة الخاصـة، وتجاهلـت أو كـابرت في الإقـرار بمشـكلة النـدرة النسـبية (Relative Rarity) للمـوارد، وادعـت أن أنهـار الوفرة السلعية ستتفجر بمجرد تشـريك الإنتـاج، فتغـدو السـلع الاقتصـادية جميعها كما لو كانت سلعاً حرة ...!!

إن الإسلام يفرق[1] بين وضـع الإنسـان في فـراديس الجنـان ـــ حيـث يستطيع الحصول على كل ما تتوق إليه نفسـه، دون أن يتحمـل مسـؤولية الاختيار وتكلفة التضـحية **﴿إِنَّ لَكَ إِلا تَجُوعَ فِيهَا وَلا تَعْرَى * وَأَنَّكَ لا تَظْمَأُ فِيهَا وَلا تَضْحَى﴾**[2] **﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ﴾**[3] ـ ووضعه على الأرض، حيث يقابل هذا النعيم المقيم في الجنة كدح وجهاد على الأرض في فترة الاختبار والابـتلاء، حيـث يـتعين على

---

(١) يصرح الدكتور المصري بواقعية هذا التفريق فيقرر: «وهكـذا يـبدو أن هنـاك مشـكلة اقتصـادية، فهـذه الـدنيا دار نـدرة، والجنـة دار الـوفرة،... »، أصـول الاقتصـاد الإسلامي، ص/ ١٦.

(٢) سورة طه، الآية ١١٨ ـ ١١٩.

(٣) سورة فصلت، الآية ٣١.

الإنسان أن يشمر عن ساعد الجد، ويكشف عن طوية الاستقامة، ويبرهن حقيقة الانقياد والطاعة في الالتزام بمنهج الله تعالى.

وكان من عظيم مسؤولية الإنسان على الأرض أن يخول جميع مواردها وطاقاتها ليقوم بمؤنته، أو لم يفعل عن سابق عناية الله سبحانه به؟! إذ خوله الجنة كاملة مع استثناء بسيط **﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ ...﴾**[1]، فدفعه قدر الله إلى التجاوز إلى ما نُهي عنه؟! فكان من لطيف عدل الله أن يكله إلى نفسه بعد كفالة، وأن يقدر عليه بعد سعة، وأن يكلف بعد اكتفاء، وأن يُسأل بعد تخويل.

وكان من تضمينات الوجود الإنساني على الأرض المغايرة لما كان عليه حاله في الجنة **﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾**[2]. وفي التعبير القرآني وشاية بأن الحاجات قد تفتقت من أول معصية وتجاوزت طاقات الإنسان وموارده الجاهزة، مما يستلزم دوام الكدح والسعي. وكان أولها العري والجوع والظمأ والتعب، وتتابع سيل الحاجات، وتتابعت عناية الله في كفالتها، ولكن ليس على الحال الذي كانت في الجنة، إنما على الحال الذي يليق بدار الاختبار.

وهكذا كان وجود الإنسان على الأرض التي جعلت مستقراً ومتاعاً

---

(١) سورة البقرة، الآية ٣٥. وانظر أيضاً سورة الأعراف، الآية ١٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ٣٦.

للإنسان ﴿وَلَكُمْ فِـي الأَرْضِ مُسْـتَقَرٌّ وَمَتَـاعٌ إِلَـى حِـينٍ﴾[1]. وكانت التوبة وكان الهدى ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2] ومن الهدى الذي جاء للإنسان تخويله المتاع، ورسم معالم السعي في تحضيره ومنهاج قسمته بين الناس، كان هذا دليل الاستخلاف الذي يعطي للإنسان فرصة أخرى للاختبار، فإما أن يعاد إلى الجنة، أو أن يطرد من رحمة الله فيخلد في النار.

وبعد هذه اللمحة الوجيزة عن أسس الاعتقاد الإسلامي، لا يبدو لي القول بعدم وجود مشكلة مركزية في الاقتصاد الإسلامي مقبولاً؛ إذ أن العكس هو من تضمينات هذا الاعتقاد وتصريحاته،والقرآن الكريم يشير إلى ذلك في مواضع كثيرة ولدواع مختلفة: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوَالِ وَالأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾[3].

﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَى أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾[4]. ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾[5]. ﴿وَأَلَّوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً﴾[6]. ﴿فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا

---

(١) سورة البقرة، الآية ٣٦. وانظر سورة الأعراف، الآية ٢٤.

(٢) سورة البقرة، الآية ٣٨.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٥٥.

(٤) سورة سبأ،الآية ١٦.

(٥) سورة الأعراف،الآية ٩٦.

(٦) سورة الجن،الآية ١٦.

مَلَكَتْ أَيْمَـنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّـهِ يَجْحَـدُونَ﴾ [1]. ﴿فَـانطَلَقُوا وَهُـمْ يَتَخَـفَتُونَ * أَنْ لا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مِسْكِينٌ﴾[2].

وإذاً فقد يكون النقص في متطلبات الإنسـان ولوازمـه ابـتلاء للإنسـان واستظهاراً لصبره، وقد تكون عقوبة على معصية أو كفر بـالله وزيـغ عـن طريقته، أو استكباراً بالنعمة وشحاً بهـا علـى أهـل الحقـوق «إن الله فـرض على أغنياء المسلمين في أموالهم بقدر ما يسع فقراءهم، ولـن يجهـد الفقـراء إذا جاعوا أو عروا إلا بما يصنع أغنياؤهم...» [3].

ونظائر هذه الآيات والآثار كثيرة ومقاصـدها بينـة، علـى أن الـنقص والقصور في متطلبات الإنسان قد يكون ناتجـاً عـن كسـله وإهمالـه السـعي الجاد في تحصيلها، أو قد يكون ناجماً عن سوء توزيعها بـين النـاس، وهـذه هي آفة الاجتماع الإنساني، يقول الإمام علي ﵇ «إن الله سبحانه فـرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء، فما جاع فقـير إلا بمـا متـع بـه غـني والله تعالى سائلهم عن ذلك» [4] ويقول القرطبي: «ما رأيت قط سرفاً إلا ومعـه حق مضيع» [5]. وهكذا يكـون عجـز الإنسـان عـن الوفـاء بحاجاتـه نتيجـة لتفريطه بحـق خالقـه بـالإعراض والمعصـية، أو بحـق أخيـه الإنسـان بـالظلم والتجاوز، أو بحق نفسه بالكسل والتقاعس، ولكـن ومـع كـل مـا تقـدم،

---

(١) سورة النحل،الآية ٧١.

(٢) سورة القلم،الآية ٢٣ ـ ٢٤.

(٣) الحافظ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٣، ص/ ٦٣.

(٤) الشريف المرتضى، نهج البلاغة، ج٤، ص/ ٧٨.

(٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٠، ص/ ٢٥١.

وعلى فرض استقامة المجتمع وانضباطه بالأحكام الشرعية، مثلما هو حال المجتمع في صدر الإسلام، فهل يعني هذا أن لا وجود لمشكلة اقتصادية؟

يبدو أن جزءًا من الغموض ـ الذي يتسبب في سوء الفهم ـ ناجم عن الدلالة الاصطلاحية للفظة مشكلة، التي تفهم على أنها خلل، أو سوء تقدير، وبهذا المعنى جادل المؤمنون: أن حاشا لله سبحانه أن يختل في تقديره التناسب بين الموارد والحاجات. وما رأوه هو الحقيقة التي لا مراء فيها، لكن الوجه الآخر لذات الحقيقة، أن الله سبحانه لم يجعل كل الطيبات سلعاً حرة كالهواء، لحكمة أرادها، وإلا فمن ينشط للعمارة؟ وإذا كانت الموارد وافرة على سبيل الدوام فما فرق دار الاختبار عن دار المقامة؟!

إن المشكلة الاقتصادية في التصور الإسلامي لا تعني أكثر من وجوب الإدارة الرشيدة للموارد التي يتاح للإنسان استغلالها في ظروف معينة، ومستويات معينة من مداركه وإمكاناته واحتياجاته، حيث لا يستطيع أن يفي بكل ما تطمح إليه نفسه، كما هو الحال في الجنة، أو كما هو الحال مع السلع المسماة بالحرة، والتي اقتضت حكمة الله أن تجعلها في متناول خلقه؛ لئلا تحتكر وتحبس من دونهم لفرط أهميتها[1].

---

(١) يلاحظ أن على رأس هذه السلع الهواء والماء، ولا يخفى على الإنسان أن حكمة الله البالغة سبحانه قد جعلت هذه السلع على عظيم أهميتها حرة لا تحاز ولا يعاوض عنها بالأحوال الاعتيادية لوفرتها. كما يلاحظ أن درجة الوفرة تتدرج في هذه السلع حسب الأهمية. فالهواء ـ حيث لا حياة بدونه ولو لدقائق ـ هو الأوفر، وهو يحاصر الإنسان والأحياء في كل مكان، والماء ـ حيث لا حياة بدونه لأيام ـ يأتي بعده. هكذا تتدرج السلع من حرة إلى ما يسمى بالسلع الاقتصادية، ولو فطنت فإن أغلى السلع الاقتصادية الماس مثلاً هو أبعدها عن الارتباط بالحاجات الأساسية، فتباركت =

وإذا عدنا للإجابة على السؤال السابق أيكون المجتمع المصاغ بتوجيه القرآن، وعلى عين النبي ﷺ خلواً من المشكلة الاقتصادية، بمعنى لزوم الاختيار ووجوب الترشيد (لا بمعنى بخل الطبيعة وخلل التقدير)؟!

لا شك أن الإجابة هي بالنفي قطعاً، فلقد كانت احتياجات المسلمين، بل وحتى احتياجات بيت النبوة المطهر اكبر مما هو متاح، سواء على الصعيد الفردي، أو على الصعيد الاجتماعي، أو على صعيد الدولة مع ما كانوا عليه من زهد وتقشف وتقييد للحاجات، ومع ما كانوا عليه من التزام بشرع الله وانضباط بأحكامه، وأعتقد أن هذا الأمر أظهر في سيرة النبي ﷺ وسيرة أصحابه ودولتهم من أن يدلل عليه، فآيات التخيير لنساء النبي ﷺ جاءت رداً على احتجاج أمهات المؤمنين على أوضاع بيوتهن، التي ربما مر الشهر والشهران ولا توقد فيها النار، والقرآن امتدح المؤثرين على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، والنبي ﷺ امتدح الأشعريين الذين إذا أرمضوا جعلوا طعامهم في وعاء واحد وتنادوا إليه، والمسلمون يسيرون إلى معاركهم بأقل عدة، وربما خرجوا إلى معاركهم سيراً على الأقدام، وربما اعتقبوا الأظهر القليلة التي معهم، وخلفاء المسلمين كانوا يوازنون موارد دولتهم بين الاستخدامات الحيوية حسب الأهمية، وكانوا يأخذون بنظر الاعتبار كفالة الرعية، وحماية الثغور، ونشر الدعوة، ومصالح الأجيال اللاحقة زيادة على الحاجات القائمة.

وهكذا فإن وقوفنا على حال المجتمع الإسلامي في صدر الإسلام يضع

= حكمة الله رب العالمين.

تحفظات الكتاب المسلمين على مفهوم الحاجات في حجمه الصحيح الذي يستثني كثيراً من الرغائب والميول، التي لا تعتبر رشيدة حسب أساس حكمي معين، إلا أنها لا يمكن في حال من الأحوال أن تلغي الإقرار بوجود مشكلة اقتصادية من خلال إعادة تعريف غائية لمفهوم الحاجات.

ولقد لاحظنا أن تعديل مفهوم الحاجات مسألة ليست وقفاً على الاقتصاد الإسلامي فحسب، إنما نجدها في الفكر الاقتصادي الوضعي، فمنذ بواكيره ميز (أرسطو) بين السلع الحقيقية والسلع التصورية (Imaginary) وفق ما إذا كانت الحاجات إليها رشيدة أم غير رشيدة. وفصل (كارل منجر) Menger هذا التصنيف، وأفاض في سوق الأمثلة عليه من منطلق الارتباط السببي بين الحاجات الإنسانية والأشياء التي تشبعها، فلاحظ أن ذلك يمكن أن يحصل[١]:

(أ) عندما تنسب خطأ صفات وقدرات إلى أشياء لا تمتلكها حقيقة، أو

(**ب**) عندما يسلم خطأ بوجود حاجات إنسانية هي غير موجودة في الواقع. وفي كلا الحالتين يتخذ الشيء صفة السلعية، لا لعلاقته السببية الحقة مع الحاجات، إنما لمجرد أنه كذلك في تفكير الناس. وساق للحالة الأولى الأمثلة التالية: أغلب مستحضرات التجميل والحلي[٢] والتعويذات،

---

(١) C.Menger ,OP.Cit., P.53

(٢) القصصي الفرنسي (جان دي موبسان) قصة قصيرة تعكس هذا الفهم الزائف للحاجات، فتصور حال سيدة باريسية تلجأ إلى صديقتها لتستعير قلادة تتزين بها في حفل تدعى إليه، لكنها تفقد هذه القلادة بعد أن أشبعت طموحها في حفل صاخب فتضطر إلى شراء قلادة مشابهة تماماً لتعيدها إلى صاحبتها، وبعد أن تقضي سنين =

وأغلب الأدوية التي أعطيت للمرضى في الحضارات القديمة، والتي تعطى من قبل البدائيين حتى اليوم، عصي السحرة، وأكاسير الحب ...الخ. وللثانية: الأدوية التي تعطى لأمراض هي غير موجودة حقيقة، الأدوات والأنصاب والبنايات التي يستخدمها الوثنيون لعبادة الأوثان، معدات التعذيب وأمثالها. ومثل هذه وتلك يرى (منجر) أن من المناسب أن يسميها: السلع التصورية.

وقد سبق أن عرضنا لتحليل (فبلن) Veblen لأنماط الاستهلاك المشوهة في المجتمعات الصناعية، والتي عمت كل المجتمعات المعاصرة، وكذلك أشرنا إلى استثناءات قانون الطلب الناجمة عن هذا المسخ السلوكي عند الحديث عن سقوط السوق.

وهذا يعني أن تحفظات الكتاب الإسلاميين على مفهوم الحاجات السائد تحفظ وارد، إلا أنه لا يجب أن يدفع إلى القول بنقض وجود المشكلة الاقتصادية. ولا شك أن الزهد والتقشف، وإن كان يعبر عن نمط الاستهلاك لشريحة من المجتمع ـ قد تصغر أو تكبر ـ إلا أنه ليس السلوك المعبر عن النمط الاستهلاكي للمجتمع الإسلامي قطعاً، وليس لأحد أن يحمل المجتمع المسلم عليه، ففي ذلك مخالفة لروح الشريعة وأحكامها، والله سبحانه يريد أن يرى أثر نعمه على عباده، لا أن يرى منهم استغناءً

= طويلة في دفع أقساط الديون التي ترتبت عليها جراء شراء القلادة المعادة صارحت صديقتها بالخبر فدهشت المرأتان، المعيرة لأن قلادتها كانت زائفة والمستعيرة لأن ما خيل إليها من إعجاب الناس بزينتها يوم الحفل كان زائفاً!!

واستكباراً عنها، فهو الذي أحل لهم الزينة التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، وما كلفهم غير شكر النعمة باستخدامها وإدارتها على النحو المأذون به شرعاً. قال تعالى: **﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾**(١) وقال عز قوله: **﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنْ الرِّزْقِ ...﴾**(٢) وفي الحديث الشريف: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»(٣) وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً «كل واشرب والبس وتصدق في غير سرف ولا مخيلة»(٤). هذا فضلاً عن إشباع الحاجات الأساسية التي لا قوام للإنسان المكلف المستخلف بدونها، والتي يعتبر إشباعها واجباً شرعياً؛ لأنه شرط لحفظ النفس وشرط للقيام بالواجبات الشرعية الأخرى.

والمعالم الشرعية التي تحدد نمط الاستهلاك الإسلامي كثيرة، ولعل أبرزها وظيفية الاستهلاك ووسطيته ضمن نظرة نسبية موحدة لسلم الإشباع الاجتماعي، التي على نحو ما سنرى عند الحديث عن تخصيص الموارد.

وسيبقى أمام المجتمع المسلم ـ وإن قيد استهلاكه الفردي ـ الاستهلاك الاجتماعي والمنافع العامة التي تدرك الدولة المسلمة مسؤوليتها عنها، ورحم الله (عمر) إذ يتحسس عظيم هذه المسؤولية فيخشى أن يحاسبه الله عن دابة تعثر في أرض السواد لِمَ لَمْ يسو لها الطريق؟!. وهو الذي وقف

---

(١) سورة البقرة،الآية ١٧٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٣٢.

(٣) الجلال السيوطي، الفتح الكبير، ج ١، ص/ ٣٥٥.

(٤) الصنعاني، سبل السلام، ج٤، ص ١٥٩.

يقلب الاستخدامات البديلة لموارد دولته[1] «... فما يسد به الثغور»؟ تعبيراً عن الحاجة الأمنية والدفاعية، وما يكون للذرية والأرامل؟ فالدولة مسؤولة عن كفالة وضمان رعاياها غير القادرين على الكسب والعمل، ثم «لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء» تحسساً بالأجيال اللاحقة وحقوقها.

وإن استطاع المجتمع الإسلامي أن يقيد حاجاته الفردية والاجتماعية ـ بعيداً عن أنماط الاستهلاك في المجتمعات غير الإسلامية ـ فإنه لا شك سيجد نفسه مضطراً إلى متابعة ومحاولة التفوق على الجاهليين بناحية واحدة على الأقل هي: الناحية العسكرية، وتكنولوجيا السلاح، فمن باب إعداد المستطاع من القوة، ومن باب ضرورة رفع الحرج عن الناس وإزالة الفتنة ليختاروا معتقداتهم يتوجب على المجتمع المسلم أن يواكب ويحرز السبق على المجتمعات الأخرى ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، قال تعالى: **﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ...﴾**[٢] وقال **﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾**[٣]. ولا ينبغي أن يفهم من هذا التوجه ميول عدوانية للاقتصاد الإسلامي، والمجتمع الإسلامي بصورة عامة على نحو ما ينفثه المستشرقون في كتاباتهم، فقوامة الولايات المتحدة على حقوق الإنسان ووصاية الاتحاد السوفيتي على مبدأ السلم العالمي لم يمنعها من التباري في استجماع أسباب القوة والغلبة!!.

(١) أبو يوسف، الخراج، ص/ ٢٤. أبو عبيد، الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، ص/ ٨٣.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٩٣.

وهكذا نجد أن مفهوم الحاجات قد كان مفهوماً نسبياً، ويحتاج إلى تحديد دقيق، سيما في اقتصاد إسلامي، حيث ترد تضمينات وتوجيهات قيمية شرعية بصدد مشروعية الحاجات من عدمها، حيث تحل الطيبات، وتحرم الخبائث، ويعرف ويطلق القرآن الإباحة للإنسان إلا فيما فصل حرمته فما «أحل الله فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته»[1] وكل ذلك في حدود تعريف القرآن ذاته لمصلحة الإنسان وصلاحيته للخلافة، فلم يترك ذلك لاختيار شخص أو لعادة شعب أو مزاج أمة؛ إذ «أن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم ...»[2].

فجاء تحريم كل ما من شأنه أن يسيئ إلى البناء المكرم المسؤول: عقله وجسده وطاقته وشروط بقائه فرداً ومجتمعاً، فكان تحريم المسكرات والمخدرات والميتة والدم ولحم الخنزير، وكان تحريم كل ما يسيئ إلى عقيدة المسلم، ويخدش التوحيد بذكر اسم غير الله عند تذكيته، أو عدم تذكيته الذكاة الشرعية، أو أن يهل بالمباح إلى غيره سبحانه، ثم كان تحريم كل ما يسيئ إلى علاقة الإنسان بالإنسان من خلال حصر المعاملات التي يترتب عليها تداول الطيبات والمال وفق أسس غير معتبرة شرعاً كالميسر والربا

---

(١) الشوكاني، نيل الأوطار، جـ ٨، ص/ ١٢١، وقال: أخرجه البزار، وقال: سنده صالح، والحاكم وصححه. وانظر ما أورده في صدر باب: الأصل في الأشياء الإباحة. ص/ ١٢٠، وانظر ص/ ١٤٤ أيضاً.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص/ ١٧٢. وانظر من قبل ص/ ٦، ٣٧، ٢٢٧.

والغش والخلابة...

ولست بصدد استقصاء ما حرم على الإنسان هنا، فهذا ما سنعمد إليه في مواضع لاحقة من هذا البحث، إنما نؤكد الإشارة بأن الإسلام لا يكتفي ببيان مشروعية الحاجة من عدمها، إنما يلجأ إلى وضع هذه الحاجات في سلم ترتيبي حسب أهميتها، ووفق معايير معتبرة شرعاً، تخرج من دائرة التقييم الفردي الذاتي.

إن وجود هذا السلم الترتيبي بذاته يعكس مسألة الندرة النسبية وضرورة الاختيار؛ إذ تضيق الموارد عن عموم الحاجات مما يستلزم ترتيبها حسب الأهمية، واختيار استخدامات الموارد بحسبه، وهذا أصل ظاهر أيضاً في الفقه الإسلامي والقاعدة الأصولية في المقاصد ـــ وإن كانت عامة لا تقيد بالحاجات ووسائل إشباعها ـ إلا أنها تنطبق على ما نحن بصدده؛ إذ «لا يراعى تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بحاجي، ولا يراعى حاجي إذا كان في مراعاته إخلال بضروري»[1] وإن كل تالٍ من حيث الأهمية هو حمى لما قبله.

إن الدولة الإسلامية لابد أن تراعي هذه الاعتبارات في مجال تخصيص الموارد، وهذا لا يعني أننا نعرض الدولة كبديل عن الاختيار الاجتماعي كما قد يفهم البعض، غاية ما في الأمر أن الدولة هي الأخرى منضبطة ـــ مثل بقية المشاركين ـ بالمذهب الاقتصادي في الإسلام.

---

(١) محمد فاروق النبهان، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، ص/ ١٢٦ ـ ١٢٧. وانظر أصول ذلك في كتاب الإمام الشاطبي سابق الذكر، جـ ٢، المسألة الرابعة، ص/ ١٦ وما بعدها.

وأحكام هذا المذهب هي التي تضبط صياغة وتعديل دوال التفضيل الفردية، ومن ثم دالة الرفاهية الاجتماعية، وهي التي تعطي للدولة القوامة في تنفيذها باعتبار ذلك وظيفة شرعية من وظائفها، فهي تتدخل في إعادة التوزيع، وليس تدخلها تحكمياً، إنما إنفاذاً لأحكام المذهب الاقتصادي في مجال الزكاة، وتتدخل في التوزيع الوظيفي، وليس ذلك تحكمياً، إنما إنفاذاً لأحكام المذهب بصدد مكافآت عناصر الإنتاج وأشكالها، وتتدخل في مجال التداول، وفي كل ذلك هي تنفذ أحكام البيوع، التي لم تشرعها هي، إنما تنفذ فيها أحكام المذهب الاقتصادي.

وما قيل عما تقدم يقال عن الاستهلاك وتخصيص الموارد، ولا أحسب أن احداً يقابل بين سيادة المستهلك الراغب في تعاطي المسكرات والمخدرات، وبين قوامة الدولة في منع ذلك ومنع أشراطه المادية بتخصيص الموارد لإنتاجها، بل حتى حينما يتعلق الأمر بالمباحات فإن ثمة ترجيح وأولوية للضروري على الحاجي والحاجي على التحسيني، وإن المذهب الاقتصادي في الإسلام يدعم هذا الترجيح بكل تأكيد.

وفي هذا السياق تحدث الوضعيون قبل الإسلاميين عما سموه الترجيحات الاجتماعية في مجال تخصيص الموارد، وتحدث الإسلاميون عن الاصطفاء الأخلاقي، وقصدوا به اختيار استخدامات الموارد حسب منظومة ترجيحات شرعية وأخلاقية. وقد بين (شابرا) أرجحية ما سماه آلية الاصطفاء الإسلامية لاستنادها إلى مذهبية إلهية المصدر، وبالتالي فهي مبرأة

عن النسبية وما ينشأ عنها من خلاف ونزاعات[1].

وإذاً فالضوابط التي تحدد نمط الاستهلاك في اقتصاد إسلامي يمكن إيجازها في المبادئ الآتية[2]:

(١) التوكيد على وظيفية الاستهلاك، فالاستهلاك هو الشرط المادي للوجود الإنساني على الأرض، ولولا عمليات الإشباع المتوالية للحاجات لتعذرت الحياة الإنسانية، ولمّا كان مطلب حفظ النفس واحداً من مقاصد التشريع الواجبة، فإن الاستهلاك يتخذ هذا الحكم؛ لأن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الاستهلاك ليس غاية للوجود الإنساني بحد ذاته، وإن كان غاية للنشاط الاقتصادي، فالمجتمع المسلم يستهلك ليعيش لا يعيش ليستهلك، ومما ينجم عن هذا الفهم أن يتوجه الاستهلاك إلى الطيبات التي بها قوام طاقات الإنسان وقدراته الجسدية والعقلية والروحية.

ومن هنا ندرك حكمة تحريم بعض الموضوعات التي تمثل استثناءات محددة من قائمة المباحات اللامحدودة، فالله سبحانه وتعالى أحل الطيبات، وحرم الخبائث كالميتات والدم والخنزير، واجتلاء الحكمة

---

(١) محمد عمر شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ص/ ٢٧٧ ـ ٢٨٧، وانظر منه أيضاً ص/ ٣٤١ ـ ٣٤٣.

(٢) عبد الجبار السبهاني، الوجيز في الفكر الاقتصادي الوضعي والإسلامي، عمان، دار وائل، ٢٠٠١، ص/ ٢٥٩ ـ ٢٦١.

في ذلك يظهر أن لهذه الموضوعات أضراراً محققة تلحق بطاقات الإنسان الجسدية، كما أن من الخبائث الخمر وعموم المسكرات والمخدرات، التي تهدم طاقات الإنسان العقلية والذهنية، فهذا مخالف لفلسفة الاستهلاك الوظيفية في الإسلام، الذي يعتني تماماً، كطبيب فريق رياضي بالنظام الغذائي والاستهلاكي للاعبي فريقه تحقيقاً لشرط كفاءة أدائهم.

(٢) التوكيد على وسطية الاستهلاك، فالإسلام لا يضبط اتجاه الاستهلاك فقط (نحو الطيبات) إنما يضبط درجة الاستهلاك، أي بالقدر الذي يحقق القصد منه، فلا إسراف؛ لأن الإسراف تجاوز للحد، ولا تفريط وتجاهل لمستلزمات الوجود الكفء للمجتمع المسلم، ومن هنا جاءت آيات الكريم توجه المجتمع: ﴿... **وَلا تُسْرِفُوا**﴾[1].

ويأتي توجيه الإنفاق الاستهلاكي متسقاً مع هذا التوجيه: ﴿ **وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً**﴾[2].

والأحكام الواردة في هذا المجال تحصّن المجتمع المسلم من أنماط الاستهلاك اللارشيدة، فلا ترف، ولا تبذير، وبالمقابل لا تقتير، ولا حرمان: ﴿**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ**﴾[3]، فالله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده، وما سخر للإنسان، كل الموارد والطيبات؛ ليأتي الإنسان فيعلن زهده فيها،

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٣١.

(٢) سورة الفرقان، الآية ٦٧.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٣٢.

فكلا الأمرين جنوح لا يتسق مع الفطرة ولا مع الشرع.

(٣) التوكيد على وحدة سلم الإشباع الاستهلاكي للمجتمع، أو ما يعرف بوحدة دالة الرفاهية الاجتماعية، كما يُفهَم من القاعدة العامة: «لا يراعى تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بحاجي، ولا يراعى حاجي إذا كان في مراعاته إخلال بضروري» وبذلك يتم تخصيص الموارد بحسب الحاجات الحقيقية لكل المجتمع، وليس بحسب أسعار الطلب لآحاده.

وهكذا نجد أن الحاجة في اقتصاد إسلامي تكون مقولة إنتاجية حين تستحث الإنسان إلى العمل والإنتاج، وتكون مقولة تخصيصية حين تستدعي تخصيص الموارد بحسب الحاجات الحقيقية، وتكون مقولة استهلاكية حين تشير إلى وظيفية الاستهلاك في إحراز وجود الإنسان وإدامته، وتكون مقولة توزيعية حين تعتمد إلى جانب العمل والملكية كأسس حقوقية يتم التوزيع بحسبها.

هذا في وقت يركِّز فيه اقتصاد السوق على الحاجة كميل أو رغبة مجردة عن كل اعتبارات دينية أو أخلاقية، أو حتى صحية؛ ولذلك يرصد الجنوح في أنماط الاستهلاك في المجتمعات غير المتدينة، بل ربما يصبح الاستهلاك غاية لوجودها، ففي ظل مبدأ النفعية يكون الإنسان رشيداً بقدر ما يحرز من متع، وتكون هذه المتع دالة لكمية استهلاكه، وهكذا ينقلب نظام القيم... فهل يعيش الإنسان ليستهلك؟ أم يستهلك ليعيش؟!.

لقد اختار الإسلام الفطرة الثانية، بينما اختارت النفعية الخيار الأول: «أن يؤمن الإنسان بمبدأ اللذة ويقرر الاستمتاع» لكنه اختيار يؤذن كما يقرر (كولن ويلسون) بسقوط الحضارة!!.

إن وجود هذه الضوابط برمتها يعتبر دليلاً على المشكلة الاقتصادية، التي تستلزم الاختيار بين الحاجات، التي يجاز لها أن تقترع على استخدامات الموارد.

وإذا كان كل ما تقدم لا يقوم دليلاً على وجود مشكلة اقتصادية ــ بتعبير إخواننا الكتاب الإسلاميين ــ أو أنه لا يستقيم حجة على ندرة الموارد، مع وجود مشكلة اقتصادية، كما يرى بعضهم[1]. فإن ما أريد إثباته هنا هو ليس تقرير حقيقة وجود مشكلة اقتصادية، أو زيف ذلك، فليس العبرة بهذا التقرير، بقدر ما هي فيما يترتب عليه من سلوك لازم.

وبغض النظر عن تسليم الكتاب بوجود مشكلة أو عدمها، فإن ما لا يسعهم إنكاره هو وجوب العقلانية والترشيد، فهذا أصل ظاهر في البناء الاعتقادي والتشريعي سواء على صعيد السلوك الفردي أو الاجتماعي، فهو حتى وإن لم يكن ضرورة تمليها العلاقة النسبية الثنائية بين الموارد والحاجات فهو سلوك ممتدح ومطلوب لذاته، وذلك ظاهر في الاستهلاك (النهي عن الإسراف والتبذير والمخيلة) وظاهر في الإنتاج وترشيد استخدم الموارد، ومن يقدر في السرد، وقد ألين له الحديد من باب أولى أن يحسب للموارد والطاقات الإنتاجية حسابها. ومن كان مأموراً بترشيد استخدام

(١) عبد الله عبد الغني غانم، مصدر سبق ذكره، ص/ ٢٠٣.

ماء الوضوء ــ ولو كان على نهر ــ من باب أولى أن يؤمر بترشيد استخدام ما سواه من الموارد.

إن المشكلة الاقتصادية في التصور الإسلامي هي مشكلة سلوكية، يتسبب فيها الإنسان حين يكسل ويتقاعس عن استغلال موارد بيئته، وهي مشكلة سلوكية حين يفرط بالاستهلاك ويتجاوز الحد اللازم لكفايته، وهي مشكلة سلوكية حين تسود الأثرة والظلم توزيع الثروات والدخول، والمشكلة أيضاً مشكلة سلوكية حين يتجاوز الإنسان على مجتمعه فيعطل أدوات هذا المجتمع، التي تيسر النشاط الاقتصادي من خلال اكتناز النقد، وهي مشكلة سلوكية أيضاً حين يعمد هذا المكتنز المتعسف في استخدام حقه إلى ابتزاز المجتمع، فلا يعيد إلى المجتمع أداته (النقود) إلا مقابل جزية هي الفائدة أو الربا.

والمشكلة بعد مشكلة سلوكية تتعلق بالدولة كإطار لمؤسسات الاجتماع الإنساني، فتنشأ حينما تتنصل الدولة عن أداء وظيفتها في التوزيع، وإعادة التوزيع من خلال تصفية الربا وإنفاذ أحكام الزكاة، وهي مشكلة سلوكية متعلقة بالدول؛ إذ تتنكر للجغرافية السياسية الإسلامية وتستعيض عنها بجغرافية أنانية الطابع تحول دون اشتراك الناس بموارد الأرض.

والمشكلة بعد مشكلة سلوكية تنجم عن حيدة المجتمعات عن منهج الله تعالى، سيما المجتمعات التي جعلها محلاً لرسالته، وتكون معاناتها عندئذ سبباً لرجوعها إلى طاعة الله، أو عقاباً عاجلاً على كفرها وتفريطها.

ولعلنا نستطيع أن نخلص إلى معلمتين بارزتين في التوصيف الإسلامي

للمشكلة تنعكس على نحو مباشر في معالجتها وهما:

(١) التوكيد على الجانب الإرادي المختار في سلوك المجتمعات، والذي يمكن أن يتسبب في المشكلة الاقتصادية.

(٢) التوكيد على ضرورة الرشد في التعامل مع الموارد المتاحة والاحتمالية.

وفي هذا السياق فإن الأهمية العملية للمذهب الاقتصادي الإسلامي لا تنحصر في التوصيف الإسلامي للمشكلة الاقتصادية، إنما تتركز على نحو جوهري في المعالجة الإسلامية لهذه المشكلة، والتي تتلخص فيما يلي[1]:

(١) تعبئة الموارد البشرية والطبيعية والمالية للنشاط الاقتصادي، ومنع تعطلها، وهنا نجد أن الإسلام قد مجّد العمل خاصة اليدوي منه، وحث عليه، وجعله واجباً شرعياً في حدود معينة، وجعل الحرف جميعها من فروض الكفاية، وقد أكدت سنته ﷺ القولية والعملية ذلك. أما الموارد الطبيعية فيؤكد الإسلام وجوب استغلالها، ومن ذلك أحكام تمنع تعطيل الأرض واحتجازها، وأحكام تحفز الناس إلى إحيائها واستقطاعها، أما الموارد المالية فنجد الإسلام قد شرع لأجل تعبئتها تحريم الاكتناز، وتحريم الربا، وأوجب الزكاة.

(٢) ضبط الحاجات وظيفياً حسب الاعتبارات الشرعية، فالإسلام لا يعتبر كل رغبة أو ميل حاجة واجبة الإشباع، إنما يعتبر فقط

---

(١) عبد الجبار السبهاني، الوجيز في الفكر الاقتصادي الوضعي والإسلامي، ص/ ٢٥٢ ـ ٢٥٤.

الحاجـات الحقيقيـة الـتي يترتـب علـى إشـباعها اكتمـال قـدرات الإنسان؛ لذلك نراه يستثني كل ما يخل بطاقات الإنسان الجسـدية، مثل استهلاك الميتة والدم والخنزير، ويسـتثني كـل مـا يخـل بطاقاتـه العقلية كالمسكرات والمخـدرات، فالأصـل هـو مشـروعية الطيبـات وحرمة الخبائث، كما يؤكد الإسلام الوسطية في إشباع الحاجـات، فلا إسراف، ولا تقتير، ولا ترف، ولا مخيلة، ويؤكد كذلك وحدة دالة الرفاهية الاجتماعية، ووجوب تخصيص الموارد بما يحققها.

(٣) ثمـة أحكـام أخـرى كـثيرة تنجـز عدالـة التوزيـع في مجـال التوزيـع الابتدائي، حيث يـربط الإسـلام نشـأة حـق التملـك وإدامتـه بـدوام العمل والمشاركة الإيجابية بالنشاط الاقتصادي. أما في مجـال التوزيـع الوظيفي فإننا نجد الإسلام يحرم المكافـآت الطفيلـة كالفائـدة والريـع من خلال أحكام كثيرة منها أحكام الربا والصـرف والمخـابرة، وفي مجال إعادة التوزيع نجد أن الإسلام يشرع الزكاة، وهي الحد الأدنى من إعادة التوزيع، الذي تلزم به الإدارة الاقتصـادية، ويـنـدب الفـرد إلى أبعد من ذلك من خلال الأحكام ومنظومة القيم الإسلامية.

ويلاحظ أن الإسـلام تتعـايش في نظامـه التـوزيعي اعتبـارات العمـل والملكية والحاجة كأسس حقوقية ترعى اعتبـارات العمـارة والعدالـة بذات الوقت.

(٤) تكييف نظام التملك ليحقق أهداف العمارة العادلة من خلال توكيد الوظيفـة الاجتماعيـة للاسـتخلاف الخـاص (الملكيـة الخاصـة) ومـن

خلال الاستخلاف الاجتماعي بصورهِ المختلفة، التي ترعى العرض العام، واعتبارات الرفاهية الاجتماعية.

(٥) توكيد الوظيفة الاقتصادية للدولة، فالدولة الإسلامية قيمة على النشاط الخاص، فتمنع الاحتكار، والاستغلال، وسوء استخدام الحق والمضارة فيه، وهي مشاركة في النشاط الاقتصادي من خلال موضوعات الاستخلاف الاجتماعية، التي تملكها وتديرها، وهي دولة رفاهية ملزمة بتوفير العرض العام، ورعاية المصالح العامة، فضلاً عن قوامتها على إعادة التوزيع من خلال الزكاة.

(٦) تجذير مفهوم الأمة بمعناه الإسلامي، والتزام معطيات الجغرافيا السياسية الإسلامية، وتوكيد حرية انتقال الموارد بين أقاليم العالم الإسلامي.

وهكذا نجد أنفسنا في اقتصاد إسلامي إزاء المشكلة الاقتصادية ــ ببعدها الفني ــ تماماً مثل المجتمعات الأخرى، ولكن مع فارق جوهري هو الإطار الاعتقادي وبنيته التشريعية والأخلاقية، التي تحدد معالم نظامنا الاقتصادي بما لها من آثار أكيدة تستوعب كامل السلوك الاقتصادي لكامل الشخوص الاقتصادية العاملة في المجتمع المسلم، وضمن هذا الإطار الاعتقادي، والبناء التشريعي، والتنظيم المؤسسي، والصيغة الأخلاقية للاقتصاد الإسلامي يكون الحديث عن الرشد واستمثال الشخص لوضعه الاقتصادي ليس مباحاً فقط، إنما مندوباً وممتدحاً: ﴿ **وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً** ﴾[1].

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٦٩.

وضمن المعطيات السابقة نستطيع أن نفهم سلوك المسلم وصياغاته لدوال تفضيله، وكيف يكون إيثار الغير واحداً من أكبر المكاسب الذاتية للإنسان المسلم؛ لأنه بقدر ما هو خلق رفيع مطلوب لذاته فهو جسر إلى مرضاة الله وكسب الآخرة: ﴿**وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[1]، ونستطيع أن نفهم أيضاً كيف أن من عقيدة المسلم وخلقه أن يدفع دنياه ثمناً لآخرته، وهو ما يعبر عنه المبنى القرآني مراراً بأنه التجارة التي لن تبور.

إن ميزانية المسلم وحسابه لمنافعه وأرباحه ليست مقصورة على حياته الدنيا، كما هي نسبية فلسفة (بنثام) وكل الفلسفات، التي لا تتجاوز أفق الحياة الدنيا، ومن أجل ذلك نفهم كيف يقرض المسلم ربه قرضاً حسناً بإنفاقه أمواله في سبيل الله موقناً بالأضعاف المضاعفة التي يعده بها القرآن، وكيف ينشط المسلم ويثور كل طاقاته الجادة، لكن ليس بهدف دنيوي محدود، إنما يتجاوز ذلك إلى الأمل العريض بالفوز بالآخرة، فتراه لا يجد لإشباع حاجاته وحده فحسب، إنما يجد لإنتاج الزكاة وكفاية الغير.

إن أحداً لا يستطيع أن يفهم سلوك المسلم أبداً ما لم يفهم عقيدته. ولقد كان عجب الناس قديماً وحديثاً من سلوك المسلمين من معطيات الحياة الاقتصادية، وكيف كان تصرفهم يتشكّل إزاءها حسب إسلامهم، فلم تفهم (مدنية الربا) لم «يحرم الإسلام التسليف بفائدة... إننا لا نعرف ما هي الظروف التي حدت بالرسول ﷺ الذي تمثله لنا الأخبار كتاجر قديم

---

(١) سورة الحشر، الآية ١٠.

إلى تحريم أي نوع من التسليف بفائدة بصورة كلية... وكان هذا التحريم وما زال — والكلام لم يزل اقتباساً ـ عبئاً ثقيلاً على المعاملات المتبادلة بين المسلمين ...»[1] نعم العقلية الأوربية لم تستطع أن تفهم منهج الإنسان المسلم في المعرفة ـ لو فهمت ذلك لأدركت أن التاجر في تحريمه للربا لا ينطق عن الهوى إنما هو مبلغ لرسالة ربه ـ . ولا منهجه في السلوك؛ لذا كان نتيجة تطبيق المناهج الأوربية بعامة والمناهج الاقتصادية منها بخاصة في المجتمعات المسلمة بواراً للجهود وتهميشاً لمشاركة الجماهير في النشاط الاقتصادي الفاعل. وضمن هذه الرؤيا تبقى مسألة الرشد والعقلانية والحساب الاقتصادي ضمن ضوابط الشريعة ومقاصدها وأخلاقيتها مسألة واجبة.

ولابد للترشيد والاختيار ـ وكشرط لازم — من «فهارس» مزدوجة مركبة تعكس بالوقت ذاته «الأهمية والمستلزمات» المؤشرة لموضوعات الاختيار أي للسلع الاقتصادية، وليست هذه الفهارس سوى: «الأسعار النسبية». وإذ تقدم معنا آليات وأحكام تكوين هذه الفهارس في النظامين الرأسمالي والاشتراكي، فإننا الآن مدعوون إلى التعرف إلى آلية تكوينها في الاقتصاد الإسلامي، وفيما إذا كان تكوين هذه الفهارس يتم مركزيا من قبل السلطة المركزية، أو من قبل آلية السوق. وهذا موضوع المباحث التالية.

---

(١) موريس غ. ديمومبين، النظم الإسلامية، ص/ ٢٥٧.



المبحث الثاني

التسعير وحكمه في الإسلام

الأسعار: جمع سعر، والسعر مرادف للثمن وهو: «ما يبذله المشتري من عوض للحصول على المبيع»[1]... و«الثمن غير القيمة»، والفرق بينهما «أن الثمن ما تراضى عليه المتعاقدان، سواء زاد على القيمة أو نقص، والقيمة ما قوم به الشيء... في تقويم المقومين (أهل الخبرة)»[2]، فالقيمة هي الثمن الحقيقي للشيء. أما الثمن المتراضى عليه فهو الثمن المسمى[3]. القيمة إذاً هي حالة خاصة للسعر يتفق فيه السعر المتراضى عليه، وهو المعتبر شرعاً في الأصل، مع تقدير المقومين من أهل الخبرة بالسوق، والأصل في الأسعار أنها تتحدد بتراضي العاقدين، إلا أن هناك حالات قد تلجئ ولي الأمر إلى التدخل وتحديد السعر، وهو ما يعرف (بالتسعير).

وقد وردت للتسعير تعاريف كثيرة في كتابات الفقهاء، أختار منها ما نص عليه الشوكاني إذ يقول: «التسعير: هو أن يأمر السلطان... أهل السوق أن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا، فيمنعوا من الزيادة أو النقصان لمصلحة»[4] والأصل أن لا يتدخل ولي الأمر في السعر إلا لمصلحة؛ لذا لم

---

(١) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، جـ ٩، ص/ ٢٦.

(٢) الشيخ محمد عابدين، رد المحتار على الدر المختار، جـ ٤، ص/ ٥١ ــ ٥٢، وانظر أيضاً منير القاضي، شرح المجلة، جـ ١، ص/ ٢٧٥.

(٣) الموسوعة الفقهية، مصدر سبق ذكره، جـ ٩، ص/ ٢٧.

(٤) الشوكاني، نيل الاوطار ....، جـ ٥، ص/ ٤٤٨.

تنص على هذا الشرط أغلب التعاريف الواردة في هذا المجال.

حكم التسعير

التسعير من المسائل الشرعية التي ينبغي أن يقف المتكلم فيها على الأدلة والأحكام المحددة لوجهة نظر الفقيه واجتهاده، وفيما يلي أعرض لما أدركت من أدلة ومعالم بهذا الخصوص، قد يشترك التسعير في البعض منها مع البيع والعقود إجمالاً.

١) القاعدة الأصولية التي تقضي بأن: العبادات إذن والمعاملات طلق، وتعني أن الدخول في العبادات مبني على أصل المنع ما لم يقم دليل الشارع على الإذن بها، وأن الدخول في مزاولة المعاملات والبيوع مبني على أصل الإباحة، حتى يقوم دليل الشارع على منعها والنهي عنها»[١].

وهذه القاعدة شاملة لكل العقود والشروط ما لم يدل الشرع على خلافها، وقد أوفى (ابن تيمية) مناقشة ذلك مبيناً «أن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله نصاً أو قياساً عند من يقول به، وأصول أحمد المنصوصة عنه: أكثرها يجري على هذا القول، ومالك قريب منه...»[٢]. وأكد أن انتفاء دليل التحريم دليل على عدم التحريم: «فثبت بالاستصحاب العقلي وانتفاء الدليل الشرعي عدم التحريم

---

(١) بيت التمويل الكويتي، الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية، جـ١، ص/ ١١٤.

(٢) ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، ص/ ٢١٠.

فيكون فعلها إما حلالاً وإما عفواً، ...»[1]. وقال أيضاً: «...فإن الله قد حرّم أن يشرع في الدين ما لم يأذن به، فلا يشرع عبادة إلا بشرع الله، ولا يحرم عادة إلا بتحريم الله...»[2].

وقد تساءل (ابن نجيم): «هل الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على عدم الإباحة ــ وهو مذهب الشافعي رحمه الله ــ أو التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة؟ ونسبه الشافعية إلى أبي حنيفة رحمه الله. وفي البدائع: المختار أن لا حكم للأفعال قبل الشرع. وفي شرح المنار للمصنف: الأصل في الأشياء الإباحة عند بعض الحنفية ومنهم الكرخي ... وفي الهداية من فصل الحداد أن الإباحة أصل»[3]. ورجح (القنوجي البخاري) أن الأصل هو الجواز.[4]

وقد أفرد (الشوكاني)[5] باباً لإثبات أن الأصل في الأشياء الإباحة، استهله بجملة أحاديث منها: «... الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا لكم» وقال: رواه ابن ماجة والترمذي. ومنها ما أخرجه البزار وقال: سنده صالح، والحاكم وصححه من حديث أبي الدرداء: «ما أحل الله فهو حلال،

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص/ ٢٢٢.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص/ ٢٢٣. وانظر ص / ٢٢٨ منه أيضاً.

(٣) ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، ص/ ٦٦.

(٤) القنوجي البخاري، الروضة الندية، جـ ٢،ص١٣٦.

(٥) في تفصيل رأي (الشوكاني) انظر: نيل الاوطار، جـ ٨، ص/ ١٢٠ ــ ١٢١. وانظر أيضاً ص/ ١٤٤.

وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينس شيئاً، وتلا : ﴿**وما كان ربك نسيا**﴾».

وما قرره (الشوكاني) هو أجلى وأوفى ما رأيت في بابه، وهو ما أرتضيه لهذا البحث ولجملة الاعتقاد.

٢) حل مطلق البيع، صرح بذلك القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ...**﴾[(١)]، ويقول أهل العربية: إن المصدر المحلى بالألف واللام يفيد الإطلاق، إلا لورود نص مخصص يستثنى من هذا الإطلاق كما هو الحال في البيوع المنهي عنها وسيرد تفصيلها.

وعن ابن عمر قال سئل رسول الله ﷺ: أي الكسب أفضل؟ فقال: «عمل الرجل بيده، وكل بيع مبرور»[(٢)]. وقد مارس النبي ﷺ البيع بنفسه، وأقر عليه الصحابة إلا ما ورد فيه النهي.

٣) اشتراط التراضي في البيع، قال تعالى: ﴿**لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾[(٣)]. قال (ابن كثير) في تفسير هذه الآية: «كأن الله ـ سبحانه ـ يقول لا تتعاطوا الأسباب المحرمة... لكن المتاجر المشروعة التي تكون عن تراضٍ من البائع والمشتري فافعلوها وتسببوا بها في تحصيل الأموال»[(٤)] وقال فيها سيد قطب: «وأكل أموال الناس بالباطل يشمل كل طريقة لتداول الأموال

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

(٢) الهيثمي، مجمع الزوائد، جـ ٤، ص/ ٦٠ ـ ٦١. / البيهقي، جـ ٥، ص/ ٢٦٣.

(٣) سورة النساء، الآية ٢٩.

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جـ ١، ص/ ٤٧٩.

بينهم لم يأذن بها الله، أو نهى عنها، ومنها الغش والرشوة والقمار واحتكار الضروريات لاغلائها، وجميع أنواع البيوع المحرمة ـ والربا في مقدمتها ـ ... وهو استثناء منقطع.. تأويله: ولكن إذا كانت تجارة عن تراض منكم ليست داخلة في النص السابق»[1] (الناهي عن أكل أموال الناس بالباطل) وذكر كلاماً عن السياق القرآني وإيحاءاته.

وجاء في الحديث قوله ﷺ: «إنما البيع عن تراض»[2] وجاء في حديث أبي قلابة أن النبي ﷺ قال: «... لا يتفرقن بيِّعان إلا عن رضا»[3] وورد في حديث آخر «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه»[4].

وقد أجمع الفقهاء على ركنية الرضا في عقد البيع متمثلاً بالصيغة المعبرة عن الإيجاب والقبول بأي طريق حصلت[5]، ولا يستثنى من هذا الشرط إلا البيع الجبري بضوابط مقررة شرعاً، كبيع مال من اضطر إليه الناس، أو وجبت عليه النفقة والمدين المماطل.

قال القنوجي البخاري «... والحاصل أنا لم نجد في الكتاب والسنة بعد

---

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ٢، ص/ ٦٣٩.

(٢) سنن ابن ماجة، ج ٢، ص/ ٧٣٧.

(٣) الطبري، جامع البيان، م ٤، جـ٥، ص/ ٢٠ ـ ٢٢.

(٤) البيهقي، جـ٦، كتاب الغصب، ص/ ١٠٠.

(٥) حول ركنية الرضا في عقد البيع وطرق بيانه انظر: مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، جـ ١، ص/ ٣١٨ والصفحات التي تليها. وانظر كذلك: الموسوعة الفقهية، مصدر سبق ذكره، ص/ ١٠.

ذكر مطلق البيع إلا قيد الرضا، والأمور المشعرة به أعم من الألفاظ التي اصطلح عليها الفقهاء، فيندرج تحت الرضا كل ما دل عليه...»[1]

٤) لعل من أبرز المعالم الشرعية في هذا الصدد الحديث الذي رواه غير واحد من أصحاب السنن بطرق مختلفة، فعن أنس ﷺ قال: قد غلا السعر على عهد الرسول ﷺ فقالوا: يا رسول الله غلا السعر فسعّر لنا فقال: «إن الله هو المسعّر القابض الباسط الرزاق، واني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال»[2].

وفي الحديث دلالة واضحة على عدم تدخل ولي الأمر في السعر، وأنه يعتبر ذلك مظلمة في المال، وهذا ما فهمه أغلب الفقهاء، كما سيرد تفصيله، وإن كان (ابن العربي) قد تحفظ على ذلك: «... قال سائر العلماء بظاهر الحديث لا يُسعّر على أحد، والحق: التسعير وضبط الأمر على قانون لا تكون فيه مظلمة على أحد من الطائفتين...»[3].

٥) ومن سنة الراشدين ما روي «عن عمر ﷺ أنه مر (بحاطب بن أبي بلتعة) بسوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب، فسأله عن سعرها فسعّر له مُدَّين لكل درهم. فقال عمر ﷺ: قد حدّثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيباً، وهم يعتبرون بسعرك، فإما أن ترفع في السعر، وإما أن تدخل زبيبك البيت فتبيعه كيف شئت، فلما رجع

---

(١) القنوجي البخاري، الروضة الندية، جـ ٢، ص/ ٩٠.

(٢) البيهقي، جـ٦، ص/ ٢٩. سنن الترمذي، جـ٤، ص/ ٣١٨./ ابن ماجة، ج ٢، ص/ ٧٤١، واللفظ للأول. وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٣) ابن العربي، عارضة الأحوذي، ٦، ص/ ٥٤.

عمر حاسب نفسه، ثم أتى حاطباً في داره فقال له: إن الذي قلت ليس بعزمة مني ولا قضاء، وإنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع، وكيف شئت فبع»[1].

والأثر في مضمونه أن عمر ﷺ اعتبر مصلحة الجالبين ومصلحة البلد بكفالة دوام الجلب إليها، فرأى أن يرفع حاطب السعر لئلا يُضار الجالبون، لكنه استرجع ورأى في ذلك تحجيراً على (حاطب) فأجاز له ما حظر عليه، وهذا تمام الواقعة وهذه دلالتها. وقد يفهم البعض ممن بلغه الشطر الأول منها فقط أنها سابقة لجواز التسعير في حين يفهم غيرهم ممن كملت لهم الرواية أن الواقعة دليل على عدم الجواز، بل حتى عند الفريق الأول فلم يسلم القول بجواز التسعير كما جاء في الموطأ.

وفوق على ما تقدم من أحكام فإن فقهاء الإسلام قد رفضوا مبدئياً تدخل ولي الأمر في السعر وتحديده، «وأنه مظلمة ووجهه أن الناس مسلطون على أموالهم، والتسعير حجر عليهم، والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن ...»[2].

ومن رأي الأحناف أنه «لا ينبغي للسلطان أن يسعّر»[3] أو أنه «يكره التسعير إلا إذا تعدى أرباب الطعام في القيمة تعدياً فاحشاً»[4].

---

(١) البيهقي، جـ ٦، ص/ ٢٩./ الموطأ، ص/ ٢٧٩. بلفظ مقارب ولا يذكر آخر الحديث.

(٢) الشوكاني، جـ ٥، ص/ ٢٤٨.

(٣) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ومعه شرح العناية للبابرتي، جـ ٨، ص/ ٤٩٢.

(٤) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، جـ ٢، كتاب الكراهية، ص/ ٥٤٨.

أما الشافعية فقد ذهبوا إلى أنه «يحرم على الإمام أو نائبه ـ ولـو قاضـياً ـ التسعير في قوت أو غيره»[1]. وعندهم أيضاً «يحـرم التسـعير ولـو وقـت الغلاء ... للتضييق على الناس في أموالهم»[2].

و قال محمد في الموطأ «لا ينبغي أن يسعر على المسلمين، فيقال: بيعـوا كذا وكذا بكذا وكذا، ويجبرون على ذلك وهو قـول أبي حنيفـة والعامـة من فقهائنا»[3]. ومذهـب الحنابلة مطرد مع ما تقدم «فليس للإمام أن يسعر على الناس، بل يبيع الناس أموالهم على ما يختارون وهذا المذهـب الشافعي» وبعد أن ناقش ابن قدامة حديث السعر قال: «فوجه الدلالـة مـن وجهـين: أحدهما: أنه لم يسعر، وقد سألوه ذلك، ولو جاز لأجابهم. الثاني: أنه علل بكونه مظلمة والظلم حرام ...» ونقل عن بعض أصحابه أن التسـعير سـبب للغلاء، من حيث يصد الجلب ويلجأ إلى إخفـاء السـلعة، ويحصـل الضـرر بالجانبين ـ جانب الملاك وجانب المشترين ـ فيكون حراماً»[4].

وأعجب بعد أن أقرأ هـذه النصـوص الممثلـة لوجهـات نظـر المـذاهب الإسلامية بصدد التسعير كيف يقول قائل: «...فالأكثرون مـن الفقهـاء هـم الذين لاحظوا بحـق أن التسـعير سياسـة شـرعية لازمـة للإصـلاح، وأنـه لا مناقضة فيه لإرادة الخالق، ولا ظلم فيـه لأحـد، ولا حرمـة فيـه... والأقليـة الذين قالوا بتحريم التسعير...»[5].

---

(١) الشيخ زكريا الأنصاري، حاشية الجمل، جـ ٣، ص/ ٩٣.

(٢) الشربيني الخطيب، مغني المحتاج، جـ ٢، ص/ ٣٨.

(٣) موطأ الأمام مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، ص/ ٢٧٩.

(٤) ابن قدامة، المغني، م٤، ص/ ١٥١ ـ ١٥٢.

(٥) البشري الشوربجي، التسعير في الإسلام، ص/ ٩٦.

لا شك أن هذا القائل يستبدل القاعدة بالاستثناء، فأسرف فيما هو قاصد إثباته فلقد «اتفق الشافعية والحنابلة والمالكية والزيدية والأمامية والحنفية على أن حكم التسعير هو الحرمة، واستدلوا بالمنقول من الكتاب والسنة»[1]. فكيف يكون الأكثر ون مع التسعير والأقلون فقط تقول بحرمته؟!

إن أكثر الفقهاء إيجاباً للتسعير هو ابن تيمية و(تلميذه ابن القيم) وهما إلى ذلك يريان حرمته إلا أن يكون وسيلة لمنع الناس مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل، فعند ذاك فقط يكون جائزاً بل واجباً.[2]

ومع أن الفقهاء قالوا بحرمة التسعير إلا أنهم رصدوا حالات قالوا فيها بالتسعير ومن ذلك:

أ ـ إذا تعدى أرباب الطعام في القيمة تعدياً فاحشاً[3] بأن يكون البيع بضعف القيمة[4].

ب ـ اضطرار الناس إلى الطعام، فيلزم من يملكه أن يبذله بسعر المثل؛ دفعاً للضرر العام بالضرر الخاص، ولمصلحة يرجحها ولي الأمر[5].

جـ ـ عند قيام الاحتكار بمعناه الفقهي فإنه يتعين إخراج المال المحتكر،

---

(١) قحطان الدوري، الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي، ص/ ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢) سيلي تفصيل ذلك في ثنايا هذا البحث

(٣) ابن نجيم، ص/ ٨٧، ابن الهمام، جـ٨، ص/ ٤٩٢.

(٤) مجمع الأنهر، جـ٢، ص/ ٥٤٨.

(٥) أبو الوليد الباجي، المنتقى، جـ٥، ص/ ١٧. /ابن نجيم الأشباه والنظائر، ص/ ٨٧. ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص/ ٢٢٢.

وبيعه جبراً على صاحبه، على خلاف بين أهل العلم: أبسعر المثل؟ أم بمثل السعر؟ ويبدو أن الرأي الأخير أولى، لموافقته القصد من منع الاحتكار؛ لئلا يجد المحتكر دافعاً لذلك.

د ـ حين يختص أناس معروفون ببيع الطعام، أو غيره من الأصناف، دون غيرهم (الوكالات) فهؤلاء يجب التسعير عليهم، وأن لا يبيعوا أو يشتروا إلا بقيمة المثل، بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء[1].

وقد استدل (ابن تيمية)[2] ومن بعده (ابن القيم) على مسوغات إيجاب التسعير في حالات استثنائية بالشواهد التالية:

١ ـ الحديث الصحيح: «من أعتق شركاً له في عبد، فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق»[3]. وبحسبه يكون للشريك المعتق حق أخذ حصص شركائه بقيمة عدل.

٢ ـ حق الشريك في التشفع بحصة المال المباعة للأجنبي بمثل الثمن الذي اشتراه به (ليس ثمن المثل) لا بزيادة للتخلص من المضارة في المشاركة والمقاسمة.

٣ ـ حديث منع بيع الحاضر للبادي مع حل جنس الوكالة؛ لئلا يرفع

---

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، مصدر سبق ذكره، ص/ ٢٩.

(٢) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ص/ ١٦، ٣٥، ٤٠ - ٤٣.

(٣) التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، ج ١، كتاب العتق، ص/ ١٥١، والحديث يمثل واحدة من الأسباب التي يسلكها الإسلام لتحرير العبيد، وهناك معالجة عريضة لهذا الموضوع عرضنا لها في بحث التركيب الاجتماعي.

الحاضر السعر، وأدلة أخرى مقاربة.

وعلى العموم فهذه موجبات التسعير[1]. ولأن في القول بالتسعير مجاوزة للحكم الشرعي الواضح في هذا الصدد (التراضي، حديث التسعير، واقعة حاطب...) لذا نجد أن المجوزين قد جدوا في بحث حيثيات التسعير مع التحفظ، فقرروا أن «لا يسعر بالإجماع إلا إذا كان أرباب الطعام يتعدون القيمة، وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير، فلا بأس بمشورة أهل الرأي والبصر، وهو المختار وبه يفتى»[2]. وتحفظ (ابن العربي المالكي) بقوله: «...وما قاله النبي ﷺ ـ بصدد رفضه للتسعير ـ حق، وما فعله حكم، لكن على قوم صح ثباتهم واستسلموا إلى ربهم، وأما قوم قصدوا أكل أموال الناس والتضييق عليهم فباب الله أوسع وحكمه أمضى»[3]. ويقول (ابن تيمية): «... أما إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير العادل سعر عليهم تسعير عدل، لا وَكْسَ فيه ولا شطط»[4]. أي لا بخس فيه لحق البائع، ولا تعدي فيه على المشتري. وإجمالا فإن التسعير في تقدير جميع الفقهاء لا يجوز إلا لضرورة ملحة، أو مصلحة راجحة يقدرها ولي الأمر العدل لا تدرك إلا به.

---

(١) البشري الشوربجي، ص/ ١٠٣ – ١٠٨.

(٢) محمد أورنك، الفتاوى الهندية ج ٣، ص/ ٢١٤. ابن القيم، ص/ ٢٤١. مجمع الأنهر، ص/ ٥٤١.

(٣) أبو بكر ابن العربي، عارضة الاحوذي، ج ٦، ص/ ٥٣. ابن القيم، ص/ ٢٢٤.

(٤) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ص/ ٤٢ – ٤٣.

تحديد الموقف الشرعي من التسعير، وموقعه بالنسبة للأحكام الشرعية الأخرى مما يكون لولي الأمر، وموقع كل ذلك من نظرية السعر في الإسلام:

أسوق فيما يلي بعض الملاحظات التي تثبت ان (التسعير) لم يكن حكماً قائماً بذاته عند من قال به، إنما هو حكم تكميلي يأتي نتيجة لتدخل ولي الأمر وقوامته على تصرفات الأفراد بأموالهم ابتغاءاً لمصلحة معتبرة شرعاً، وهو في ذلك لا يسعر بالمعنى الذي تقرره النظرية الاقتصادية اليوم، إنما هو يجري سعر السوق على موضوعات تدخله.

إن هذه الإجراءات لا يسوغ النظر إليها على أنها نظرية للسعر في الإسلام تجيز إنشاء نظام كلي للأسعار أو توجبه، وهذا تحفظ آخر يُدْرَجُ مع تحفظاتنا على مداخل بحث القيمة ونظرية السعر في الإسلام، والتي ألمحنا لها في موضع سابق. وأبرز الملاحظات التي أرى أنه يتعين إيرادها عند الحديث عن مسألة التسعير عموماً، ووجهات النظر الفقهية السابقة على وجه الخصوص هي ما يلي:

أ) أما القول بأن امتناع النبي ﷺ عن التسعير لم يكن عن التسعير لكونه تسعيراً، وإنما لما فيه من الظلم للتجار[1]. فهذا ما لا أراه يسلم؛ لأن النبي ﷺ جعل من التسعير اسماً لله سبحانه، نزهه أن يشارك فيه، وهذا

---

(١) تناقل الكتاب ذلك. انظر البشري الشوربجي، ص/ ٣١، عبد الستار الهيتي، ص/ ١٨٩. ونسبوه إلى المنتقى شرح الموطأ.

ظاهر[1] من نص حديث أنس «... إن الله هو المسعر ...» بل وإقرانه بأسماء حسنى لا ينبغي أن تكون إلا لله حصراً سبحانه، «... القابض الباسط الرازق.. » ولو كان الظلم يمكن إفراده عن التسعير ــ على النحو الذي يعتقده البعض ـ لكان النبي ﷺ هو الأقدر على ذلك، ولسن في ذلك سنة تحتذى، سيما وأن تخوف وقوع الظلم على التجار جراء التسعير ليس بأولى من خوف وقوعه على العامة بغيابه، ثم أليس يشترك في سوق المسلمين من لا ورع له من المسلمين، أو حتى ممن لا إسلام له ممن ذم القرآن تعاملهم كما هو الحال في سوق المدينة؟!

أو لم يكن التسعير عندئذ مطلباً شرعياً لرفع الظلم؟! ومع ذلك فقد نهى النبي ﷺ عن الغش والغرر والربا، وحكم في أفعال الناس بأموالهم، فأجاز ما شاء الله، وحظر ما لم يشأ، لكنه مع كل ذلك برأ إلى الله من التسعير! قال (ابن قدامة) «إنه لم يسعر، وقد سألوه ذلك، ولو جاز لأجابهم» ثم «إنه علل بكونه مظلمة والظلم حرام ...».

إن المنطق السابق في توجيه هذا الحديث يوحي بأنه إذا أمن الظلم جاز التسعير، وهذا ما ليس بالمستطاع قبوله، فمن هي الجهة التي تقدر الظلم من عدمه إذ لم يكن رسول الله ﷺ قادراً على ذلك ؟!.أو ما أراد عمر رضي الله عنه أن يرفع السعر بهدف عدم الإضرار بالجالبين ببخسهم أشياءهم، وبالناس بصد الجلب عنهم ـ سابقة حاطب ـ لكنه استرجع لما استحضر من فقه؟!

---

(١) بهذا احتج الشوكاني، واستدل على أن لله أسماء أخرى غير التي نص عليها القرءآن. انظر منه جـ ٥، ص/ ٢٤٨.

ولقد كان واضحاً عند كثير من الفقهاء أن التسعير ملجئ إلى إخفاء السلع (ظهور السوق السوداء) وصاد للجلب[1]: «فالجالب يسامح ـ من حكم التسعير ـ ويستدام أمره ليكثر ما يجلبه... فربما أدى التحجير عليه إلى قطع الميرة...»[2]. بل وحتى أهل السوق من الجزارين تخوف أن يقوموا منه إن لم يعجبهم السعر. وهذا الفهم يوصلنا إلى نقطة جوهرية في نظرية السعر، إذ أن التسعير لا يقتصر أثره على العاقدين والجوانب الحقوقية بينهما، إنما ينصرف أثره إلى تخصيص الموارد بين استخداماتها المختلفة، فالسعر المرتفع[3] يستقطب الموارد، والسعر المنخفض ينفرها ويمنع الجلب ويأد الإنتاج.

إن مسألة تخصيص الموارد حسب شدة التفضيل المعبر عنها بالسعر لا يبدو أنها كانت معتبرة في كتابات الفقهاء الأوائل باستثناء هذه اللمسات العفوية، وهي بالذات ما نعنى به في هذا البحث. ولقد نعلم لأمر قضاه رسول الله ﷺ بالامتناع عن التسعير أعظم بركة من اجتهاد المجتهدين من أمته فيما ليس محلاً للاجتهاد.

ب) القول بأن مطلق الغلاء هو مسوغ التسعير (جوازاً أو وجوباً) لئلا

---

(١) ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص/ ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) أبو الوليد الباجي، المنتقى، ج ٥، ص/ ١٨.

(٣) المقصود بالحديث هنا هو الأسعار النسبية؛ إذ ليس لتغيرات المستوى العام للأسعار من أثر على تخصيص الموارد، على الأقل بحسب النظرية الكلاسيكية، أما النظرية المحدثة فترى أن ارتفاع المستوى العام للأسعار سوف يتسبب في إعادة توزيع للدخل والثروة، ومن ثم هيكل الطلب، وبالتالي سينعكس ذلك على تخصيص الموارد.

تتضرر العامة، قول مردود أيضاً؛ لأنه ذات المعنى الذي طلب لأجله إلى النبي ﷺ أن يسعر فرفض، وهذا واضح من نص الحديث بمختلف رواياته. وقد أشار (ابن تيمية) إلى أنه «إذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء، أو لكثرة الخلق، فهذا مرده إلى الله، فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق»[1]. فإن قال قائل: بأن مسوغ التسعير هو تجاوز التجار وجشعهم فيجاب بأن ذلك محتمل من التجار حقاً، إلا أن التسعير عليهم يجعلهم يهربون من السعر بإخفاء السلعة، سيما وأن بعض الفقهاء لم ير في التسعير أكثر من البيع بسعر الإمام دون إلزام[2] على البيع نفسه، وعندئذ تظهر السوق السوداء أو تظهر سوقان: سوق لسعر الإمام وسوق لسعر التجار، كلاهما مشروعتان على حد اجتهاد البعض ممن يجيزون التسعير.

جـ) لو صح أن المراد بالأثر المروي عن الإمام علي ﷺ في عهده إلى (مالك ابن الأشتر حين ولاه مصر) إيجاب التسعير في الأسواق من قبل ولي الأمر لما ذهب الامامية مذهبهم في عدم إجازة التسعير، إنما هي وصية لولي الأمر في رقابة الأسواق جاءت في معرض التوكيد على منع الاحتكار «.. فامنع من الاحتكار، فإن رسول الله ﷺ منع منه، وليكن البيع سمحاً، بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من

---

(١) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ص/ ١٦.

(٢) المنتقى، جـ ٥، ص/ ١٨. مجمع الأنهر، جـ ٢، ص/ ٥٤٩.

البائع والمبتاع»[1] ولعد ذلك سابقة مكافأة في الدلالة لواقعة سيدنا عمر ﷺ مع حاطب عند عموم المسلمين.

د) القول بالتسعير لمسوغه من الاحتكار: الاحتكار في لغة الفقهاء له دلالة غير الدلالة الدارجة في لغة الاقتصاد المعاصر على ما بينهما من تداخل، وسأعود إلى مناقشة ذلك، أما الآن فنشير إلى أن الاحتكار في الفقه الإسلامي له تعاريف كثيرة، وأكتفي هنا بإيراد ما رأيته أجمعها، وهو ما اختاره الدكتور (الدوري) بعد استقصائه لتعاريف الفقهاء وقيودهم، فاختار[2] القول بأن الاحتكار هو:

«حبس ما يتضرر الناس بحبسه تربصا للغلاء» وذلك ليشمل كل شيء يتضرر بحبسه الناس من طعام أو غيره، وليتحقق في أية مدة وإن قلت، ولئلا يقتصر على ما يشتري من السوق، بل ليتعداه إلى غيره كاحتكار المالك لغلة ضيعته ولما يختزنه انتظاراً للغلاء، وكذلك ليتحقق فيما يشتري من البلد، أو مما يجلب من خارجه، وسواء كان المشترى مقيماً أو مسافراً، وليعم ما يشترى عند الغلاء، أو عند الرخص ليرفع ثمنه عند الحاجة إليه، وهو بهذا يكون قد تجاوز القيود التي وردت في التعاريف المختلفة ليخلص إلى هذا الإطلاق.

والاحتكار محرم شرعاً لورود الأحاديث الصحيحة في منعه، وسنأتي على ذكرها بعد.

---

(١) نهج البلاغة، جـ ٣، ص/ ١٠٠.

(٢) قحطان الدوري، ص/ ٢٢ ـ ٢٣.

إن الموقف من الاحتكار على مستويين:

١ ـ موقف وقائي يمنع من حدوث الاحتكار وسيلي تفصيله.

٢ ـ موقف علاجي يتصدى للاحتكار إذا ما حدث، وقد رتب الفقهاء على الموقف الأخير حكمين: أولهما مقصود والثاني تكميلي.

فأما الأول: فهو إخراج المال المحتكر من يد المحتكر، وفرض قوامة المجتمع عليه بالبيع الجبري.

وأما الثاني: فهو تسعير المال المحتكر، قال (الحطاب): «... وأما إن كان اشتراه من الأسواق، واحتكر وأضر بالناس، فيشترك فيه الناس بالسعر الذي اشتراه به»[1]. وقال (ابن حبيب): «يخرجه ـ السلطان ـ من يده إلى السوق، ويشتركون فيه بالثمن، فإن لم يعلم سعره فبسعره يوم احتكاره»[2] وقال (ابن القيم): «يؤمرون بالواجب على البيع بثمن المثل»[3]. ولعل هذا الذي رآه ابن القيم هو الأرجح في تسعير ما دعت الضرورة إلى إخراجه دون وجود للاحتكار، أما رأي الحطاب فهو الأولى مع المحتكرين؛ لأنه يقطع الطريق على القصد الاحتكاري.

وأنت تلاحظ معي أن السعر سواء الذي (اشتراه به) أو (سعره يوم احتكاره) أو (سعر المثل) الذي يقرره ولي الأمر للمال المحتكر ليس من

---

(١) الحطاب، مواهب الجليل، م ٤، ص/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢) أبو الوليد الباجي،المنتقى، ج ٥، ص/ ١٧.

(٣) ابن قيم الجوزية،الطرق الحكمية، ص/ ٣٥٦.

وضع ولي الأمر نفسه، إنما هو من وضع السوق، غاية ما في الأمر أن ولي الأمر قاس سعر المال الذي لا أهلية لمالكه في تحديد سعره بموجب الحكم الشرعي الذي أخرج المال من يده على سعر نظيره في السوق (سعر المثل) في أبعد الأحوال إن لم يكن تبنى سعر السوق له يوم شرائه أو يوم احتكاره.

وفرق كبير بين أن يقضي ولي الأمر بسعر السوق الفعلي، أو سعر المثل الذي تحدده السوق قياساً، وبين أن يسعر أصلاً كما تفعل النظم الاقتصادية المركزية.

ولا شك أن هذه الناحية من الموضوع قد أسئ فهمها وعرضها، إذ فهم البعض أن الإسلام يجيز التسعير أو يوجبه، كما تفعل هذه النظم، وهذا خطأ شنيع ليس من الأمانة السكوت عليه، سيما وقد شهدنا بوار التجربة التسعيرية مع كل الإمكانات الفنية، والحواسب عالية الذاكرة، التي حشدت لها كما تقدم معنا سابقاً.

هـ) القول بتسعير السلع لمسوغه من حاجة الناس الماسة إليها. قال ابن القيم: «أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل.»[(١)]. «فمثل من عنده طعام لا يحتاج إليه، والناس في مخمصة فانه يجبر على بيعه للناس بقيمة المثل»[(٢)].

---

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص/ ٢٢٤.

(٢) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ص/ ١٥.

وتتأكد حقيقة قيمة المثل فتيا وقضاءً: «من اضطر إلى طعام غيره أخذه منه بغير اختياره بقيمة المثل، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره فأخذه منه بما طلب، لم يجب عليه إلا قيمة مثله...»[1]

والفرق بين هذه النقطة وما قبلها أن مطلق حاجة الناس إلى مال لا يحتاج إليه صاحبه تعتبر مسوغاً كافياً لإخراج هذا المال من يد صاحبه، ولو لم يعده للاتجار إذا بلغت حاجة الناس درجة الضرورة، وعندئذ يقيس ولي الأمر تعويض صاحب السلعة على ما تحدده السوق لمثيلتها (سعر المثل) دفعاً للضرر والضرار عن البائع والمشتري، ومثل ما يقال في السلع يقال في الإجارات، حيث يتوجب على أرباب الخدمات بذل خدماتهم أن احتيج إليها بأجر المثل.[2]

إن فكرة المثل في السعر وفي الإجارات (أسعار الخدمات الإنتاجية) وفي الضمانات يشكل تحليلاً متقدماً لمبدأ الفرصة البديلة، هذا المبدأ الضروري جداً في نظرية الاستمثال والسلوك الاقتصادي للمشاركين في الحياة الاقتصادية، وقد عد تعميم مبدأ الفرصة البديلة في التحليل من إسهامات (مارشال) في النظرية الحديثة، لكن يكفي أن تراجع كتب الفقه لتعلم سعة انتشار واستخدام هذا المبدأ في فقه المعاملات والاقتصاد الإسلامي.

و) القول بالتسعير في حالة اختصاص بعض التجار ببيع السلع دون غيرهم. وفي القديم عرف اختصاص طائفة من الناس ببيع السلع دون

---

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص/ ٢٢٣.

(٢) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ص/ ٤٧.

غيرهم اختصاصاً (ملحوظاً) فيستأثرون بشراء هذه السلع، ومن ثم ببيعها تحصيلاً للربح. وقد أشار (ابن تيمية) إلى أن هذه من الحالات التي يكون فيها تدخل ولي الأمر بالتسعير مشروعاً، بل واجباً، يقول: «... وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيع الطعام وغيره إلا أناس معروفون ـ أي لا تباع السلع إلا لهم ثم يقومون هم ببيعها ـ ... فهنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل، بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء»[1].

وأوضح من هذا الاختصاص الملحوظ، الاختصاص الملفوظ المنصوص عليه عقدياً، كما هو الحال في (الوكالات الحكومية) في وقتنا الحاضر، حيث تجعل الدولة توزيع بعض السلع، سيما الضرورية منها من خلال شبكة من الوكلاء تدفع إليهم السلع، وتجعل لهم نسبة من أرباح بيعها، آخذة بنظر الاعتبار نسبة محزورة لسماحات التلف وعلى أن يبيعوها بأسعار محددة من قبلها.

ويلاحظ هنا أن الدولة ـ وهي مالكة السلع ـ هي التي حددت أسعارها، فلا يرد أن يكون التسعير تحجيراً على المالك، كما أنه لا يتصور منها أن تغالي بالسعر، بل العكس هو الصحيح، كما أنها تلجأ إلى هذا في كثير من الأحيان، إنما لتحمي العامة من الاحتكار والاستغلال وتوفيراً لضرورياتهم.

ومع كل ما تقدم فمن الغريب حقاً بهذا الصدد ما يثار أحياناً من أن ما يعرف (بالوكالات) صيغة غير معتبرة شرعاً، وبالتالي لا يعتبر بسعرها

---

(١) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ص/ ١٧. ابن قيم الجوزية، ص/ ٢٩٤.

المحدد، فيتجاوز الباعة السعر المنصوص عليه عقدياً، وحجتهم في ذلك أنه ليس بوكيل بالمعنى الاصطلاحي، فهو ضامن للبضاعة مخاطر بمتاجرتها، ثم إن هذا البيع بين الدولة و(الوكيل) المشروط بالبيع بسعر معين هو من البيوع الباطلة؛ لأنه بيع وشرط منهي عنه، أو على الأقل هو من البيوع الفاسدة بتعبير الحنفية، فيصح البيع فيها، ويبطل الشرط ! وسنعود لمناقشة ذلك.

ولقد عجبت ممن يسوغ هذا الكلام لأسباب منها:

١ ـ موجب الأمر بإيفاء العقود الذي أثبته القرآن الكريم قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ [(١)]. ومن تصدى لهذا الأمر، وطلب التوكل للدولة في تصريف سلعها، فقد ألزم نفسه مختاراً لهذا العقد، فلا يقال أن التسعير تحجير عليه؛ لأنه اختار الدخول فيه بشروطه المعلومة.

٢ ـ أما حديث «نهى عن بيع وشرط» الذي أخذ مساحة واسعة في كتابات الفقهاء، فقد قال عنه ابن تيمية: «ولا يوجد في شيء من دواوين الحديث، وقد أنكره أحمد وغيره من العلماء، وذكروا أنه لا يعرف، وأن الأحاديث الصحيحة تعارضه...» [(٢)]. ونقل الزيلعي عن ابن القطان ضعف الاحتجاج به[(٣)].

---

(١) سورة المائدة، الآية ١.

(٢) ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، ص/ ٢١٠.

(٣) الزيلعي، نصب الراية، ج ٤، ص/ ١٨.

٣ ـ ولا يقال في هذا الشرط ـ الذي اعتبرت فيه مصلحة الجمهور ـ أنه مناف لمقتضى العقد؛ لأن الأصل فيه ليس تمليك السلع لشخص التاجر، إنما بهدف تصريفها والاتجار بها، فهذا شرط موافق لمقتضى العقد.

٤ ـ ثم إن (الوكيل) قد توكل فعلاً عن مجتمعه في توريد السلعة لقاء عمولة محددة هي أقرب ما تكون إلى بيع المرابحة.

٥ ـ فإذا عدوت ما تقدم فإن أغلب السلع الداخلة في هذا النوع من الاتجار هي من السلع المدعومة، التي يكون لعموم المستهلكين حق الانتفاع مما حوته من دعم، واستئثار (الوكيل) بعوض عن هذا الدعم من خلال سعر أعلى من السعر المحدد يعني استحواذه على مقدار الدعم الذي لم يفرض له كبائع مصرف، إنما فرض لعموم المستهلكين.

ولا أحسب بعد هذا أن من يعرف (بالوكيل) يسوغ له شرعاً أن يبيع السلع بأعلى من سعرها الذي قررته الدولة لتعلق الحقوق بها. أما المستهلك فإن وصلت إليه بطريق مشروع فإنه عند ذاك حر في المعاوضة بماله، ولو كانت بأعلى من السعر المحدد والله اعلم.

على أنه حتى في هذه الحالة فإن تحديد سعر للسلعة لا يحدده السوق ملجئ إلى ظهور السوق السوداء ما لم تتبع نظم تقنين كفية، ولاأشك قطعاً أن سياسة دعم الأسعار تسيء إلى تخصيص الموارد مهما كان دوافعها؛ لذا أعتقد جازماً أن سياسة الدعم بالدفوع التحويلية أكثر أمناً من الناحية التخصيصية، ولأجل ذلك نجد دولة الإسلام تشرع الزكاة، وتفرضها على

المكلفين، ولو بقوة السلاح، لكنها تتحرج من التدخل في السعر وآلياته، وهذا من أسرار إعجاز التشريع الاقتصادي الإسلامي.

ز) القول بوجوب التسعير، أو جوازه في الحالات الاستثنائية، كما استدل (ابن تيمية) بحديث الشركة في العبد العتيق أو الشفعة في الملك المباع، فهاتان مسألتان أريد في الأولى منهما إنفاذ العتق وللإسلام في هذا المطلب معالجة واسعة ــ وليس هذا محل بسطها ــ تدفع في محصلتها باتجاه العتق والتحرير، بل إنه يتجوز في كثير من الأحكام لصالح الحرية كعدم اشتراط الصحو والرشد والجدية في العتق، وعدم اعتبار بينة من يدعي التعبيد، ولو كان مسلماً وكان خصمه (مدعي الحرية) كافراً، والعتق بعد مأمور به ومندوب لذاته وهو غير التبايع، ومع هذا فدلالة الحديث ورأي (ابن تيمية) ينبغي أن لا يخرج بهما إلى وضع أصل للتسعير مطلقاً؛ إذ كما يفهم أن من أراد أن يعتق عبداً له فيه شركاء يقوّم العبد ويعتق تساوقاً لإرادة الشريعة والمعتق، وفي كل الأحوال فأنه يسعر (بقيمة المثل) التي انصرف إليها فهم ابن تيمية (لقيمة العدل) الواردة في الحديث، وهذا يعني أن المعتق ومن بعده ولي الأمر لم يسعر، إنما قاس سعر العتيق على سعر نظرائه.

وفي الشفعة نفس الدلالة أيضاً، وإن كان الفقهاء يلزمون الشريك البائع للملك إلى شريكه (بمثل الثمن) الذي اشتراه دفعاً للمضارة، وتحصيلاً لمصلحة التكميل للشريك المشتري، ولو كان البيع لأجنبي لم يلزم لا (بمثل السعر) ولا (بسعر المثل) ما لم تدع إلى ذلك ضرورة، فكأن

الفقهاء عدوا هذا البيع بيع تولية بمثل الثمن. وسواء كان البيع (بسعر المثل) أو (مثل السعر) ففي كل الأحوال فإن السوق هي التي تحدد السعرين، وليس للمتشفع ولا لولي الأمر إلا أن يجري حكم السوق في السعر قياساً.

أما حديث النهي عن بيع الحاضر للباد فللفقهاء في فهمه وعلته مذاهب سيلي تفصيلها.

ح) وقد رأى بعض الكتّاب أن التسعير بشروطه يوافق روح الشريعة، فالحكم يدور مع المصلحة، فحيث ما وجدت المصلحة فثم شرع الله، والحق أن ذلك يطرد مع غياب الحكم، أما أن يوجد الحكم نصاً واضحاً فإن المصلحة عندئذ هي حيث شرع الله، وعلى الواقع أن يفيء إلى حكم الله.

ولقد صح أن الإمام العدل (عمر ﷺ) تدخل في السعر لمصلحة اعتبرها راجحة (رعاية لمصلحة الجالبين بعدم بخس سلعهم، ورعاية لأهل البلد بدوام الجلب) ثم ما لبث أن عاد عما رآه، فهذا بين في دلالته على المنع، أو على الأقل ضرورة التثبت من ايجابه لولي الأمر بحكم الشرع إلا لضرورة ملجئة.

ومع ذلك فقد تجاوز البعض كثيراً في احتجاجهم لإيجاب التسعير وتعميمهم لذلك، ومن أولئك الأستاذ (البشري) الذي ذهب إلى أن القائلين بتحريم التسعير قد بلغ بهم الشطط إلى حد أن يقول بعضهم:

«يحرم التسعير ولو وقت الغلاء!» وأنهم أخذوا بظاهر الحديث ــ حديث التسعير ــ وأن النبي ﷺ لم ينه عن التسعير، إنما لقضية خاصة[1] ــ لم نعرفها ولم يعرّفنا بها صاحب هذا الرأي ــ وذهب إلى أن ابن تيمية يرى أن الرسول ﷺ أمر بالتسعير، واستظهر بمن يرى إجازة التسعير تطبيقاً لحديث الامتناع عن التسعير بدعوى أن مناط المنع هو ظُلْم التجار، فإذا ظَلَم التجار وجب التسعير.

وتشكك في سابقة عمر ﷺ مع حاطب في سنده ومضمونه، فرجح معنى غير الظاهر منه، بأن ذهب مذهب ابن حزم وابن رشد بأن المنع كان لأن حاطباً يبيع بسعر أعلى وليس أدنى[2]، وحاصر دلالة هذه الواقعة بظرف معين، لا يتسق مع سياسة عمر الحازمة، ثم إن لم تسعه كل هذه المداخل لرفض هذه السابقة ودلالتها، فاجتهاد عمر اجتهاد صحابي ليس حجة على التشريع! ولنا أن نسأل الأستاذ البشري أين هذا التشريع الذي يجانب التسعير؟ هذا ما لم ندركه.

ثم انتقل (الأستاذ البشري) بعدها إلى إسقاط استدلال المانعين للتسعير بآية التراضي في التجارة، فلاحظ خلاف ما لاحظ أهل العلم: أن مخالفة التسعير هي التي قد تكون أكلاً لأموال الناس بالباطل، وليس في ذلك ما يمنع من التسعير أو ما يجعله حراماً. وخلص بعد ذلك إلى ترجيح القول

---

(١) ليس لأحد أن يصادر دلالة النص المطلق بدعوى خصوص السبب إن وجد، وحديث السعر قبله جمهور الفقهاء على إطلاقه، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(٢) أياً يكن الأمر، سواء كان أمره برفع السعر، أو بخفض السعر فهو أقر بأن ما فعله ليس بعزمة منه ولا قضاء، وأنه رجع عنه.

بالتسعير من خلال تحريم الاحتكار، وضرورة التسعير وقاية منه وعلاجاً له. واتبع أيضاً بترجيح التسعير من باب سد الذرائع، وتوسع في ذلك أيما توسع، إذ اعتبر الحرية من ذرائع الاستغلال فينبغي مصادرتها بالتسعير! وأردف بعد ذلك بتفصيل القول بالمصلحة، واجتهد في إيجاب التسعير أخذاً بها!

وفي كل ما تقدم كان يدرك من سياق الكاتب فهمه للتسعير بمعناه العام لكل السلع وكل المعروض منها (تسعير مركزي) لكن الشواهد لا تسنده في كل ذلك مما اضطره إلى نظرة أكثر واقعية في الفصل الثاني (تنظيم التسعير في الإسلام)[1].

إن كل ذلك ينبغي أن يرسخ القناعة بان ما ترتبه الضرورة لولي الأمر ينبغي أن لا يخرج به إلى القول بأن لولي الأمر في الإسلام أن ينشئ نظم التسعير كاملة على نحو ما تفعله الدول المخططة مركزياً، فهذا أمر لا أصل له في الإسلام، حتى عند من يوجب التسعير بشروطه.

أخلص مما تقدم إلى أن كل مسوغات التسعير لا تنفي دور السوق في تكوين السعر، ولا تحل محلها آلية جديدة للتسعير، الذي لم يكن مطلباً شرعياً أو اقتصادياً لذاته. ففي حالات الاحتكار والضرورة والمضارة والتعدي الفاحش قال بعض الفقهاء ـ ممن جوز التسعير ـ: بإخراج المال من يد صاحبه، وتعويضه بسعر يقاس على سعر السوق (سعر المثل)، أو تعويضه بسعر السوق نفسها (بمثل سعره) يوم شرائه، أو يوم احتكاره، وفي

---

(١) انظر البشري الشوربجي، التسعير في الإسلام، الفصل الأول منه، في متابعة تقدم من آراء.

كل الأحوال تظل السوق هي المؤسسة المكونة للسعر المحددة له، وكما قلت فرق بين أن يقاس على سعر السوق وبين أن يتصدى ولي الأمر لتكوين السعر لعموم المعروض من السلعة، أو عموم السوق على نحو ما يحصل في النظم المركزية، فالإسلام إذا لم ينقض آلية السوق، ولم يطرح عنها بديلاً على نحو ما يفهم البعض، لكنه تدخل في هيكلة السوق كما سنلاحظ بعد.

إن الحاجة إلى إيضاح ذلك تلح حين يستخدم طلبة الاختصاصات المختلفة الأجهزة المفاهيمية لكل اختصاص دون الالتفات إلى دلالة ونسبية المفهوم في الفروع المختلفة، ولاشك أن التسعير ـ عند كل من قال به وجوباً أو جوازاً ـ لا يعدو أن يكون معالجة لضرورة تقدر بقدرها، من حيث التكييف الشرعي للحكم، ومن حيث الإجراء فهو استعانة بأهل الخبرة على قياس ما سحبت الأهلية الشرعية من مالكه في التعاقد والمعاوضة عنه، على نظيره: (فرض سعر المثل) وهي كما قلت أهلية لولي الأمر جعلها البعض في الطعام، وجعلها البعض في كل ما أضر بالناس حبسه، وهي في كل الأحوال لا تعدو أن تكون قياس الجزء الذي تدخل فيه السلطان على الكل الذي تحدده السوق. والتسعير بهذه الاستثنائية والجزئية[1] لا يصح إظهاره مظهر من يدعي أن الإسلام يجيز، أو يوجب

---

(١) لعل أوسع ما قيل في التسعير هو ما أورده (ابن حبيب) «أنه لتسعير شيء ما فإنه ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء، ويحضر غيرهم استظهارًا على صدقهم، فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون؟ فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا ولا يجبرون على التسعير، ولكن عن رضى وعلى هذا أجازه من أجازه...»، أبو الوليد، المنتقى، ج ٥، ص/ ١٩. مجمع الأنهر، ج ٢، ص/ ٥٤٩. واللفظ للأول.

التسعير المركزي بديلاً عن آلية السوق، كما يفهم بعض المحدَثين.

على أن لي بعد ما تقدم كلمة أقولها بصدد إيجاب التسعير أو الترخيص فيه لولي الأمر، إنه لا ينبغي النظر في ذلك قطعاً ما لم تقم كل ضوابط السوق الإسلامية، وسنرى بعدئذ إن كنا بحاجة إلى تسعير أم لا؟ أما أن تهمل إقامة ضوابط السوق الإسلامية فلا شك أن الضرورة تلح إلى مزيد من تدخل ولي الأمر، لكن ليس لنا أن نقسر أحكام الإسلام لتوافق مجتمعات لا تقيم من ضوابطه إلا ما تنتقيه انتقاء، والحكم الشرعي ليس مع هذا الاتجاه، والتجربة الواقعية تلقي أنواراً كاشفة على صحة التوجه الإسلامي، وتخبط التوجهات الأخرى. فإلى السوق الإسلامية.

الفصل الخامس

السوق الإسلامية: آليتها وبنيتها



تمهيد

أسلمتنا دراسة التسعير وحكمه إلى السوق الإسلامية، إذ لم يعد هناك من يعلن مسؤوليته عن تكوين السعر. والتحقيق في الحالات الاستثنائية التي يتدخل فيها ولي الأمر أثبت أنه لم يكن ليفعل أكثر من إنفاذ قضاء السوق ذاتها على موضوعات تدخله بما عرف شرعاً بالتسعير، وما اجتهدنا إلى بيان مغايرته لإنشاء نظم أسعار شاملة على نحو ما فهم البعض.

وإذ لم يكن، ولم يعد بعد هذا الذي تقدم من طريق لتكوين الأسعار سوى السوق نفسها، فإننا سنكرس هذا الفصل لبحث السوق بمبحث نفرده لآليتها وأدائها في ظل الأحكام الشرعية الموجهة لهذه الآلية. وآخر لبحث بنية السوق والسلوك الاستمثالي للمشاركين في ضوء مجمل البناء التشريعي والقيمي للإسلام.

ولمن يقرأ انتقائياً، تجدر الإشارة هنا أن ليس المقصود بدراستنا للسوق الإسلامية دراسة تاريخية للأسواق الإسلامية، مواضعها وتطورها، كما يعنى بها المؤرخون.

كما لا يقصد بالسوق الإسلامية سوقاً إقليمية، مثل السوق الأوربية المشتركة أو سوق مجلس التعاضد سابقاً، وإن كانت سوقاً كهذه تشكل طموحاً مشروعاً، وضرورة لازمة في ظل التكتلات الدولية والحجوم الكبيرة.

ولست أقصد به أيضاً الحيز الاقتصادي الذي تشيع دراسته في كتابات

التنمية والنظرية الكلية، وإن كانت تغطية هذا الحيز الاقتصادي للحيز الجغرافي الإسلامي، على الأقل مسألة مطلوبة أيضاً.

إنما أعني بالسوق الإسلامية المؤسسة الوسيطة، التي تجمع ارادات المتبادلين العارضين والطالبين في ظل الأحكام الإسلامية، السوق التي يلزم ويلتزم المتبادلون فيها بضوابط الشريعة الموضوعية (الإلزام بالقانون) والذاتية (الالتزام الأخلاقي) إنه الحيز الشرعي، فإلى هذه السوق.

المبحث الأول

آلية السوق الإسلامية وتكوين السعر

في مبحث سابق تعرضنا للتسعير: حكمه ودلالته وموقعه من نظرية السعر، ولاحظنا أن التسعير ـ بالمعنى المتعارف عليه فقهياً ـ يعني مسألة إجرائية ليس غير، يقيس بموجبها ولي الأمر سعر وحدات من السلعة ـ أو الخدمة ـ على سعر نظيراتها، سعر المثل في أبعد الأحوال، إن لم يكن يتبنى سعر السلعة الذي حددته السوق في وقت سابق (يوم احتكاره، يوم شرائه). وهذا يعني أنه ينبغي أن نرجع إلى سعر المثل، أو إلى الأسعار التاريخية لنتعرف على كيفية تكوينها، وإلا فإن أي جهد آخر لا يعني أكثر من استمهال القارئ عن هدفه.

وتقدم معنا أيضاً أن الرضا في البيع هو الشرط الكافي لإنجاز عملية المبادلة المشروعة ـ باستثناء البيع الجبري ـ قام الدليل القاطع على ذلك من القرآن الكريم والسنة المطهرة وإجماع العلماء، والآن نريد أن نتفحص ما الذي يعنيه شرط الرضا؟

وقبل الخوض في ذلك أذكر القارئ بما قررته الاقتصادية (جوان روبنسون) J. Robinson في مقدمتها المنهجية لكتابها في المنافسة غير التامة في أنه «المهم في كل مرحلة ـ من مراحل التحليل ـ أن تعاد ترجمة اللغة التكنيكية في تعابير من الكلام الدارج (Common sense)»[1]، كي

---

(١) Joan Robinson, Imperfect Competition, Op. Cit., p. 23.

لا تضيع المضامين النظرية في آلية التحليل التكنيكي، ويبدو إنني الآن بحاجة ـ وأنا بصدد التعرف إلى تكوين السعر في اقتصاد إسلامي ـ إلى ترجمة الكلام الدارج (اللفظي) Verbal في فقه المعاملات إلى لغة فنية، بهدف توحيد قاعدة التحليل مع النظرية الاقتصادية المعاصرة.

ولست أرى في هذا السياق ما يخدش صفاء المذهبية الإسلامية وتفردها، وليس ذلك ترويضاً للفقه الإسلامي مع الاقتصاد الوضعي المعاصر، غاية ما في الأمر هي توحيد وسيلة البيان عند البحث في هذا الموضوع المشترك في الاقتصاد الوضعي والإسلامي، وقد امتن الله سبحانه على الإنسان بأن علمه البيان **﴿خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾**[1]. والبيان له أشكال مختلفة: بيان لفظي، وبيان هندسي، وبيان حسابي، ورياضي... وكل ذلك يمكن أن يعبر عن الموضوع ذاته، وإن كانت درجة الدقة والإيجاز والإيضاح مختلفة.

وقد شوهد النبي ﷺ يخط خطاً مستقيماً، ويخط إلى جواره خطوطا منحرفة وهو يقرأ على أصحابه شارحاً قوله تعالى: **﴿وأن هَـذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾**[2].

والآن لنعد إلى مسألة السعر من أصلها، إلى عقد البيع الفردي، ولنرَ إذا ما كان بالإمكان توحيد لغة الفقه الإسلامي مع لغة النظرية المعاصرة.

---

(١) سورة الرحمن، الآية ٣ ـ ٤.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٥٣، وانظر ما أثر في تفسيرها عند ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص/ ١٩٠.

وردت للبيع في مصنفات الفقهاء تعاريف كثيرة ومتقاربة، فقد عرّفه (البابرتي) الحنفي بأنه «مبادلة المال بالمال بالتراضي بطريق الاكتساب»[1]. وقال (الشافعية) هو «مقابلة مال بمال على وجه مخصوص»[2].

وحدد (القليوبي) هذا الوجه المخصوص بإدخاله المنافع كموضوعات لهذا العقد، وأنكر التأقيت فيه، وفرقه عن القرض والهبة والنكاح، فقال عنه: «عقد معاوضة مالية، تفيد ملك العين، أو المنفعة على التأبيد، لا على وجه القربة»[3]. وعرّفه (ابن قدامة) الحنبلي بأنه «مبادلة المال بالمال تمليكاً وتملكاً»[4].

أما (الحطاب) المالكي فقد أورد تعريفاً مجملاً للبيع، شمل الصحيح منه والفاسد فقال: إنه «دفع عوض في معوض»[5]. والعوض هو الثمن، والمعوض المبيع.

واستكمالاً لمفردات لغة الفقهاء الاصطلاحية نشير إلى مفهوم المال عندهم. قال (الشاطبي): وأعني بالمال ما يقع عليه الملك، ويستبد به المالك عن غيره، إذا أخذه من وجهه»[6]. وقال (ابن عابدين): «المراد

---

(١) البابرتي، شرح العناية على الهداية، مع شرح فتح القدير لابن الهمام، المصدر سبق ذكره، ج٦، ص/ ٤٧٨.

(٢) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج٢، ص/ ٢. حاشية الجمل، ج٣، ص/ ٤.

(٣) نقلت ذلك عنه الموسوعة الفقهية، مصدر سبق ذكره، ج٩، ص/ ٥. وهو ما أختاره صاحب حاشية الجمل وحسنه. انظر: ج٣، ص/ ٤.

(٤) ابن قدامة، المغني، مصدر سبق ذكره، م٤، ص/ ٣.

(٥) الحطاب، مواهب الجليل، م٤، ص/ ٢٢٢.

(٦) الشاطبي، الموافقات، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص/ ١٧.

بالمال ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والمالية تثبت بتمول الناس... والتقوم يثبت بها وبإباحة الانتفاع به شرعاً، فما يباح بلا تمول لا يكون مالاً كحبة حنطة، وما يتمول بلا إباحة انتفاع لا يكون متقوماً كالخمر ....والمتقوم ما يمكن ادخاره مع الإباحة...»[1].

ونقلت الموسوعة الفقهية: أن المالكية والشافعية عبروا عن المالية بلفظ «النفع أو الانتفاع ...ما لا نفع فيه ليس بمال، فلا يقابل به، أي لا تجوز المبادلة به...والعبرة بالمالية في نظر الشرع، فالميتة والدم المسفوح ليس بمال»[2].واختار (الخطيب الشربيني) دخول المنفعة في المال؛ إذ الأموال تنقسم إلى أعيان ومنافع[3].

وإذاً فالبيع دفع عوض (ثمن) في معوض (سلعة أو خدمة) وهو عقد قطعت بإباحته[4] مصادر التشريع الإسلامي (ما استوفى شروطه) ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ... ﴾. وهذا العقد له مقومات[5] محددة هي:

(١) الصيغة التي تظهر الإيجاب والقبول (الرضا).

---

(١) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص/ ٣.

(٢) الموسوعة الفقهية، ج١، ص/ ١٤./ محمد حسن أبو يحي، اقتصادنا في ضوء القران والسنة، ص/ ٣٤٥.

(٣) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج٢، ص/ ٢.

(٤) انظر المبحث السابق.

(٥) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص/ ٣١٢. وأسقطت هنا ما سماه الأستاذ الزرقا موضوع العقد، وأراد به غايته النوعية، أي المقصد الأصلي الذي شرع لأجله، وذلك لأن الحديث هنا عن عقد مخصوص هو عقد البيع. ويجد الباحث النص على هذه المقومات في مستهل كتب البيوع من المصنفات الفقهية.

(٢) العاقدان البائع والمشتري

(٣) المعقود عليهما (المبيع والثمن).

وهذه المقومات هي ما يعرف عند جمهور الفقهاء بأركان العقد، في حين خص الأحناف الصيغة بالركنية، واعتبروا العاقدين والمعقود عليهما لوازم للعقد[1].

وسوف أفترض بصورة مؤقتة استكمال شرائط الصحة للوازم العقد بوجود العاقدين المؤهلين للتصرف والراغبين في التبادل، ووجود السلعة، والثمن المبرأين من العلة الناهية، وعندئذ لا يكون هناك من شرط لصحة هذا العقد إلا (الرضا) المعبر عنه بالإيجاب والقبول بأي شكل كان. فما الذي يعنيه الرضا؟

يعني الرضا توافق الإرادتين[2] إرادة البائع (العارض) لسلعة معينة،

---

(١) الموسوعة الفقهية، ج٩، ص/١٠.

(٢) لم يختلف فقهاء الإسلام على ركنية الرضا في عقد البيع إلا أن منهم من أكد على وجوب النص القولي في الصيغة بما يفيد الإيجاب ويعقبه القبول، ومنهم من لم يشترط هذا الترتيب، ومنهم من أجاز أي صيغة في التداول تفيد الإيجاب والقبول الضمني، كما هو في بيع المعاطاة، ومنهم من لم يجزه إلا في خسائس الأشياء، ومنهم من لم يجزه قطعاً. ورأى (ابن قدامة) أن كل ذلك يقيد بالعرف، كما هو الحال في القبض والإحراز والتفرق، واستبعد أن يكون النص القولي على ترتيبه في الإيجاب والقبول هو الوجه الصحيح الوحيد للتبايع، وذكر أن الناس يتبايعون في أسواقهم بالمعاطاة في كل عصر، ولم ينقل إنكاره، فكان إجماعاً على الجواز، انظر ابن قدامة، المغني، م٤، ص/ ٤. وقد ضم الأستاذ الزرقا إلى الصيغة اللفظية ــ الجلية الجازمة المعبرة عن هذا =

وإرادة المشتري لها (طالبها). إن توافق الإراديتين يعني قبولهما إجراء البيع على سعر معين يرتضيه البائع والمشتري، وهذا السعر المرضي من قبل الطرفين يشكل حالة خاصة مشتركة من سعر العرض والطلب بالمفهوم (المارشالي)، وهذه الحالة الخاصة المشتركة من سعري العرض والطلب هي ما يعرف بسعر التراضي، وهو المعتبر شرعاً.

وتتمثل هذه الحالة فنياً بتقاطع منحني العرض والطلب الفرديين لتلك السلعة وذينيك المتبادلين، وبما يسفر عنه تسمية سعر التراضي.

ولا شك أنه ليس هناك في الفقه الإسلامي اعتراض على مضمون شكلي هذين المنحنيين، منحني العرض ـــ ذي الاتجاه الصعودي (Upward) الموضح لاستعداد العارض على بذل كميات أكبر من السلعة كلما ارتفع سعرها ـ ومنحني الطلب ـ النزولي (Downward) الموضح لرغبة الطالب بشراء كميات أكبر من السلعة كلما انخفض سعرها ـ ومن أي الطرفين حصل الإيجاب، وحصل القبول من الطرف الآخر، فقد حصل التراضي الممثل بتقاطع المنحنيين الموضح للكمية والسعر المرضيين.

ولا يعدو أن يكون عرض السوق جمعاً أفقياً للعروض الفردية، وكذلك طلب السوق جمعاً أفقياً للطلبات الفردية، ومن تقابلهما يتحدد سعر وكمية التوازن على نحو ما تقدم، مما لا حاجة إلى إعادته.

= التوافق ـ صيغاً أخرى كالكتابة (المراسلات)، والإشارة (للأخرس)، والدلالة كما في التعاطي ولسان الحال، انظر الزرقا، ج١، ص/ ٣١٨ ـــ ٢٣٤. ومن قبله انظر: الروضة الندية، ج٢، ص/ ٨٩.

وهكذا تجد معي في هذه النقطة الجوهرية على بساطتها نقطة انطلاق مشتركة بين فقه المعاملات الإسلامي وبين النظرية الحديثة، وإن كان كل منهما تحدث بلغة بعيدة عن لغة الآخر، وأحسب الآن أن بالإمكان حصول التفاهم بين المعنيين بكلا الحقلين، وأن الجسر بينهما وإن لم يكن قائماً فهو ليس مستحيلاً.

أعود الآن إلى إسقاط الفرض المؤقت، الذي سبق أن افترضته بصدد استكمال مقومات عقد البيع لشرائط الصحة، وسأناقش ما يعرف بحالات السوق على ضوء الشروط والقيود الواردة على مقومات العقد وظروفها؛ لنكشف عن العوامل المحددة لسلوك المتعاملين: العارضين والطالبين في السوق، واذكّر القارئ الكريم بالعوامل التي يعتمد عليها تصنيف السوق إلى واحد من حالاته وهذه العوامل هي:

أ ـ عدد المتعاملين في السوق، ودرجة تأثير كل منهم في الكمية والسعر.

ب ـ تجانس وحدات السلعة موضوع التبادل.

ج ـ حرية الدخول والخروج من وإلى سوق السلعة.

د ـ المعرفة التامة بالمتغيرات الأصلية: الكميات، والأسعار، والمتغيرات ذات العلاقة، البدائل المكملات...الخ. وكل هذا معتبر في سوقي السلعة والمدخل.

فمن عدد كبير للمتعاملين، وحجوم ذرية لكل منهم، حيث لا تأثير لأي منهم على الكميات والأسعار، ومع تجانس وحدات السلعة، حيث

لا يجد المستهلك فروقاً بين سلع أي من العارضين، ومع حرية تامة بالحركة من وإلى سوق السلعة، ومعرفة تامة بظروفها تتحقق المنافسة التامة إذا ما اطردت هذه الشروط في سوق السلع وسوق المدخلات.

أما حين يوجد عارض (أو منتج) وحيد لسلعة ليس لها بدائل فعندئذ يكون السوق قد بلغ حالة الاحتكار المطلق، وبين هاتيك الحالتين النظريتين تقريباً حالات واقعية على درجات مختلفة من تركيز السوق، وتجانس السلعة، وحرية الحركة، وتوفر المعرفة.

والآن نريد أن نتبين أثر الأحكام الشرعية في بنية السوق الإسلامية، ومن ثم تحديد الأسعار[1].

سبق لنا القول بأن القاعدة الأصولية في المعاملات تشير أنها طلق، وهذا يعني أن الإباحة هي الأصل في التعامل، وأن تقييد الأصل يلزم له دليل معتبر شرعاً، وحتى حين يتم البيع على أساس التراضي الذي يعكس توافق الإرادتين (إرادة العارض والطالب) نجد سمة أخرى تميز الاقتصاد الإسلامي عن الاقتصاد الوضعي؛ إذ لا يكفي مجرد التراضي في العقد ليحيله إلى عقد مشروع، إنما يلزم أن يكون هذا التراضي في حدود

---

(١) هناك مسلمة في النظرية الاقتصادية المعاصرة مفادها: أن وجود الشخص في سوق منافسة تامة يفرض عليه موقفاً سلبياً لعدم قدرته في التأثير على السعر، وبمجرد أن يتحرر من هذا الموقف السلبي فإنه سيسلك سلوكاً آخر، فالاحتكار بمعناه العام هو فرصة تتاح للمشارك زيادة على الدافع المفترض ضمناً في سلوكه. والنظرية الاقتصادية الإسلامية تحتوي كلاً من الدافع والفرصة؛ لتكيفهما بحسب رؤيتها المغايرة للنظرية الوضعية.

الإباحة الشرعية، وحيث إن هذه هي الأصل ــ على الأرجح ــ فإن نقضها يلزم له أدلة، وهذه الأدلة هي مجموعة الأحكام الناهية عن بيوع معينة، أو صفات معينة في بيوع مباحة، أو ظروف تحيط بعملية البيع، وهذه الأحكام تهدف إلى تحصين البيع من علل مفسدة، أو مبطلة له كالخبث، أو الجهالة، أو الغرر، أو الربوية، أو نقص أهلية المتعامل، أو عدم فراغ موضوع العقد (المعقود عليه) لتصرف العاقد، أو المضارة، أو المعصية الشرعية. وقد تتزامن أكثر من علة مسوغة للنهي في العقد الواحد، مما يوجب الانتباه للأثر الناهي ودلالاته، سيما وأن اعتبارات كثيرة قد تكون وراءه كالتوجيه الأخلاقي، أو الفصل القضائي، أو التوجيه العبادي زيادة على الاعتبار الحقوقي.

وحيث أن الأحكام المشار إليها ترد متداخلة في آثار كثيرة؛ لذا فسأحاول أن أعرض لأكثر هذه الآثار تمثيلاً (Representation) للأحكام في حدود ما أدرك، ولعل منقولاً له أوعى من ناقل، فيفيد منها أكثر مما أفدت في تحديد مجال التبادل المتراضي عنه في حدود الإباحة، التي تؤطر حرية المشاركين في السوق. وإليك طوائف من هذه الآثار:

[أ] أحكام تكفل شروط التبايع السليم من خلال إيجاب القسط في الوزن، وعدم إخسار الميزان، وتطفيف الكيل، وعدم بخس أشياء الناس جملة، قال تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾[1]. ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴾[2].

---

(١) سورة هود، الآية ٨٥.

(٢) سورة الرحمن، الآية ٩.

﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴾[1]. ﴿فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾[2].

[ب] أحكام ناهية عن الغش جملة بين المتبادلين، قال ﷺ: «من غشنا فليس منا»[3]. وكان ﷺ يتفقد الأسواق عملياً؛ لئلا يحصل الغش. وتنفيذاً لأمر الله تعالى في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتأسياً بسنة النبي ﷺ فقد تشكل جهاز حيوي في بنية الاقتصاد الإسلامي، إلا وهو جهاز الحسبة لمراقبة عمليات التبادل، ورعاية الصالح العام.[4]

[ج] أحكام ناهية عن تداول موضوعات محرمة، تعتبر خبيثة من وجهة نظر الشرع، ويأتي تحريم بيعها مكملاً لتحريم استهلاكها، كما هو شأن التشريع الإسلامي في احتواء كل وجوه التصرف بالمحرمات، قال النبي ﷺ: «لعنت الخمر على عشرة أوجه: بعينها، وعاصرها، ومعتصرها، وبائعها، ومبتاعها، وحاملها، والمحمولة إليه، وآكل ثمنها، وشاربها، وساقيها»[5].

«إن الله ورسوله حرم بيع الخمرة، والميتة، والخنزير، والأصنام،

---

(١) سورة المطففين، الآية ١ ــ ٣.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٨٥. وانظر هود، ٨٥/ الشعراء،١٨٣.

(٣) الشوكاني، نيل الأوطار، ج٥، ص/ ٢٣٩.

(٤) في الأصول الشرعية لهذا الجهاز انظر: الأحكام السلطانية للماوردي، والحسبة لابن تيمية، وبصدد وظيفته الاقتصادية انظر: فاضل عباس الحسب، «الحسبة جهاز الرقابة في إدارة الاقتصاد الإسلامي»، المجلة العربية للإدارة، المجلد الثاني، العدد الأول، شتاء ١٩٨٤.

(٥) سنن ابن ماجة، ج٢، ص/ ١١٢٢.

فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنها يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس، فقال: لا هو حرام، ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: قاتل الله اليهود، إن الله لما حرّم شحومها جملوه (أذابوه) ثم باعوه فأكلوا ثمنه»[١].

وقد عبر الفقهاء عن ذلك باشتراطهم كون المبيع مالاً متقوماً (الأحناف) أو طاهراً نافعاً (المالكية والشافعية) وبكونه مالاً (الحنابلة).

ومثلما ورد النهي عن موضوعات تداول محرمة، كذلك ورد النهي عن أنشطة محرمة كالبغاء، والكهانة، والوشم، والتصوير، والحجامة المحرمة[٢].

[د] أحكام تتعلق بالنقد، وسلامة أدائه لوظائفه بتحريم الاكتناز والربا ﴿**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾[٣].

﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾[٤]. ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنْ الرِّبَا...**﴾[٥].

---

(١) التجريد والصريح، ج١، كتاب البيوع، ص/ ١٢٥ ـ ١٣٦.

(٢) التجريد الصريح، ج١، ص/ ١٣٠. وانظر أيضاً صحيح مسلم، ج٣، كتاب المساقاة، باب ٩، ص/ ١١٩٨.

(٣) سورة التوبة، الآية ٣٤.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٧٨.

وذكر (القرطبي)[1] أن شعيباً عليه السلام قد نهى قومه من بين ما نهاهم عن حذف الدراهم، أي قطعها من أطرافها، وهذا منقص لوزنها، ذكر ذلك في تفسير قوله تعالى ﴿.....**أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ** ..... ﴾، ولعل أول ما يتبادر إلى الذهن هنا إجراءات تخفيض قيمة العملة في الوقت الحاضر؛ لبخس حقوق الناس والتخفف من الديون.

[هـ] أحكام تتعلق بالنهي عن بيع ما لم يكن ناجز الوجود ممكن التسليم، فقد «نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضامين، والملاقيح، وحبل الحبلة»[2]. والمضامين هي ما في أصلاب الفحول، والملاقيح هي الأجنة في البطون، وحبل الحبلة يعني نتاج النتاج من الحيوان.[3] وفي الأرض أيضاً «نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض، وعن بيعها السنين، وعن بيع الثمر حتى يطيب»[4].

وعن جابر قال: «نهى النبي ﷺ عن بيع السنين»[5]. وحديث السنين تناقل بعض الشراح فهمه على أنه المعاومة، وهو بيع ما تثمره نخلة البائع سنتين أو أكثر[6]، ولعل الأرجح أنه يشير إلى كراء الأرض

---

(١) القرطبي. الجامع لأحكام القران، ج٩، ص/ ٨٧.

(٢) مجمع الزوائد، ج٤، ص/ ١٠٤.

(٣) ابن قدامة، المغني، ج٤، ص/ ١٤٦.

(٤) صحيح مسلم، طبعة دار الفكر، ج٣، كتاب البيوع، باب ١٧، ص/ ١١٧٦.

(٥) المصدر أعلاه، ص/ ١١٧٨.

(٦) صحيح مسلم، ج٣، كتاب البيوع، باب ١٦. وانظر أيضاً: هاشم جميل عبد الله، أحكام بيع الثمار في الشريعة الإسلامية: بحث مقارن، مجلة البحوث الاقتصادية =

البيضاء سنتين أو ثلاثاً أو سنين. وقيل فيه: أنه «أولى بالمنع من بيع الثمار قبل بدو صلاحها لما فيه من الغرر[1]، والغرر علة مسوغة لمنع البيع، فقد صح عن النبي ﷺ أنه «نهى عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر»[2]. واشترط العدل في بيع الجزاف فيما خلا الأموال الربوية الستة، ففيها لا يجوز التبادل جزافاً، وورد الأمر بالاكتيال عند البيع والشراء «يا عثمان إذا اشتريت فاكتل، وإذا بعت فكل»[3] وصح النهي «عن الملامسة والمنابذة»[4] وهي من بيوع الجاهلية لا توفر للمشتري فرصة التعرف إلى المبيع، وحرية الاختيار في إبرام عقد البيع وإنفاذه.

[و] أحكام تتعلق بالنهي عن العلة الربوية متمثلة في صور مختلفة منها النهي عن بيع العينة: وهو بيع من حيث الشكل رباً من حيث الجوهر والقصد؛ إذ تباع العين بثمن زائد نسيئة ليبيعها المستقرض (المشتري) بثمن حاضر أقل ليقضي دينه[5]، وقد ورد في ذلك قوله ﷺ: «إذا تبايعتم بالعينة...سلط الله عليكم ذلاً».[6] ومنها النهي

= والإدارية، السنة السادسة، العدد الثاني، مارس، ١٩٧٨، ص/ ٢٧٠.

(١) الموسوعة الفقهية، ج٩، ص/ ٢٠٠.

(٢) صحيح مسلم، ج٣، كتاب البيوع، ص/ ١١٥٣. ومن الغرر شراء السمك في الماء. انظر الهيثمي، ج٦، ص/ ٨٠.

(٣) الهيثمي، ج٤، ص/ ٩٨.

(٤) صحيح مسلم، ج٣، ص/ ١١٥١.

(٥) حاشية ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، م٤، ص/ ٢٧٦.

(٦) سنن أبي داود، ج٣، ص/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

عن بيعتين في بيعة لقوله ﷺ: «من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا»[1]. ومنها قوله: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك»[2].

وقد ورد النهي عن المحاقلة، والمزابنة، والمزارعة، والمخابرة، والمخاضرة، والعرايا، وعن بيع وسلف، وربح ما لم يضمن. فقد جاء عن النبي ﷺ «أنه نهى أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ»[3].

«نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة والمحاقلة، والمزابنة اشتراء الثمر في رؤوس النخيل، والمحاقلة كراء الأرض»[4].

---

(١) سنن أبى داود، ج٣، ص/ ٢٧٤. وللفقهاء كلام مفصل في هذا الحديث، إذ وجهت دلالته وجوه عدة، منها: ١ ـ أن يزاد ثمن النسيئة عن الحال. ٢ ـ أن يتفرقا على إبهام أهو بسعر النسيئة أم الحال. ٣ ـ أن يشتري سلعة بثمن مسمى وشيء آخر، أو أن يشتري بثمن محدد سلعة معينة أو غيرها. ٤ ـ أن يشترط بيعاً آخر بسعر معين للبيع الأول بسعر معين أيضاً. أو أن يشترط سعراً للصرف للثمن الذي يسميه ٥ ـ أن يشترط استثناءً ولو معلوماً من بيع معلوم. ٦ ـ أن يربي في الكيل مقابل الأجل. ٧ ـ وقال ابن القيم: «هو أن يقول: بعتك هذه السلعة بمائة إلى سنة على أن اشتريها بعد ذلك بثمانين حالة. قال: وهذا معنى الحديث الوارد في البيعتين في بيعة، وهو الذي لا معنى له غيره، وهو مطابق لقول النبي ﷺ: «فله أوكسها أو الربا، فإنه إما أن يأخذ الثمن الزائد فيربي، أو الثمن الأول فيكون أوكسهما، وهو قصد بيع دراهم عاجلة بدراهم مؤجلة أكثر منها، ولا يستحق إلا رأس ماله». الموسوعة الفقهية، ج٩، ص/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٢) سنن الترمذي، ج٣، ص/ ٥٣٥. تحفة الاحوذي، ج٤، ص/ ٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٣) صحيح مسلم، ج٣، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ص/ ١١٧٩.

(٤) المصدر أعلاه، ص/ ١١٧٩.

«نهى .... عن المخابرة. قلت: وما المخابرة؟ قال: أن تؤخذ الأرض بنصف أو ثلث أو ربع»[1].

قال النووي: «...لا تصح المخابرة ...ولا المزارعة ...» وقال شارحه: «للنهي عن الأولى في الصحيحين وعن الثانية في مسلم». «نهى عن المحاقلة، والمخاضرة، والملامسة، والمنابذة، والمزابنة»[2]. وقيل: المحاقلة «بيع الزرع بحب من جنسه»[3]. وقيل: «المزابنة يبيع الرطب على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصاً»[4] والعلة فيهما شبه ربا، أو ربا لعدم العلم بالمماثلة، والجهل بالمماثلة كالعلم بالمفاضلة. وقد تقدم ذكر النهي عن بيع السنين بمعنى بيع ما سوف تثمره نخلة البائع سنتين أو ثلاثاً أو أكثر، وذلك لما فيه من الغرر، فهو أولى بالمنع من بيع الثمار قبل بدو صلاحها، على إنني أرى أن النهي عن بيع السنين ـ كما في صحيح مسلم ـ هو عن كراء الأرض البيضاء سنين، وليس عن الشجر كما هو نص الحديث، وهو معضد لحديث مسلم الآخر، الذي يفسر المحاقلة بكراء الأرض، ومعضد

---

(١) سنن أبي داود، باب في المخابرة، ص/ ٢٦٢. وذهب النووي وشارح المنهاج إلى أن المخابرة: هي عمل الأرض ببعض ما يخرج منها، والبذر من العامل. والمزارعة هي أن يكون البذر من المالك. انظر الخطيب الشربيني، ج٤، ص/ ٣٢٣ ـ ٣٢٤ المتن والحاشية.

(٢) التجريد الصريح، ج١، ص/ ١٣٤.

(٣) ابن قدامة، المغني، م٤، ص/ ١٤١. وللأحناف: أنها بيع الحنطة في سنبلها بمثل كيلها خرصاً. بابرتي، العناية، ج٦، ص/ ٥٣.

(٤) ابن الهمام، فتح القدير، ج٦، ص/ ٥٤. المغني، م٤، ص/ ٦٢.

لحديث جابر في أن لا يؤخذ للأرض حظ أو أجر، ومعضد لحديث رافع في النهي عن الكراء، ومعضد لمنطق «أرأيت إن منع الله الثمرة فبم يستحل أحدكم مال أخيه؟» فبغض النظر عن الروايات المثبتة للنهي عن كراء الأرض، فضلاً عن كرائها سنين، ينهض هذا الحديث حجة للنهي. أو ليس الغرر في الأرض أولى منه في البساتين؟! [1].

وللإمام مالك المزابنة: «اشتراء الثمر بالثمر، والمحاقلة: اشتراء الزرع بالحنطة، واستكراء الأرض بالحنطة» [2]. وفسر أبو سعيد «المحاقلة باستكراء الأرض بالحنطة» [3]. لكن حتى هذا التوجيه الصارف لدلالة الأحاديث الناهية عن الكراء لم يسلم مع النقول والفهوم الأخرى، التي ترى عدم جواز الكراء قال (ابن حزم): «لا يجوز كراء الأرض بشيء أصلاً لا بدنانير، ولا بدراهم، ولا بعرض، ولا بطعام مسمى، ولا بشيء أصلاً...» [4]، وأشار إلى أن هذا رأي عطاء ومجاهد ومسروق والشعبي وطاووس والحسن وابن سيرين والقاسم، فكلهم لا يجيز كراء الأرض، إلا أن (ابن حزم) عاد

---

(١) لأستاذنا الدكتور هاشم جميل رأي مخالف ينطلق من جواز كراء الأرض، وجواز المزارعة، وجواز ضمان البساتين. وهذا ما أنازع فيه.

(٢) موطأ الإمام مالك، مصدر سبق ذكره، ص/ ٢٧٥.

(٣) ابن قدامة، المغني، م٤، ص/ ١٤٦. لكنه ورد مطلقاً في صحيح مسلم «قال: والمحاقلة كراء الأرض.» ص/ ١١٧٩.

(٤) ابن حزم، المحلى، مصدر سبق ذكره، ح٨، ص/ ٢١٣، ٢١١.

فجوز المزارعة احتجاجاً بحديث خيبر، وهو ما لم يصح عند أبي حنيفة وبعض الزيدية مطلقاً، وما لم يصح عند مالك والشافعية وداود الظاهري إلا تبعاً إن تعذر إفراد الأرض البيضاء بعقد مستقل عن الشجر.

[ز] أحكام تنهى عن المضاربة في الطعام، وتوجب القبض لصحة التصرف التالي، ولقد وردت في هذا الصدد أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ أورد منها:

«من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه» أو «حتى يقبضه» أو «حتى يكتاله»[1]، قال محمد: وبهذا نأخذ، ونقل عن ابن عباس قوله: «ولا أحسب كل شيء إلا مثل ذلك»[2].

«نهى النبي ﷺ عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان صاع البائع وصاع المشتري»[3] و«نهى أن تباع السلع حيث تبتاع، حتى يحوزها التجار إلى رحالهم»[4]. ونهى النبي ﷺ أن يبيع الإنسان شيئاً لا يملكه «لا تبع ما ليس عندك»[5]. نهى النبي ﷺ «عن شراء

(١) صحيح مسلم، ج٣، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض. وانظر موطأ الإمام مالك، مصدر سبق ذكره، ص/ ٢٧٠، وبصدد النهي عن بيع العطاء أو الدين انظر، ص/ ٢٩٢.

(٢) الموطأ، ص/ ٢٧٠.

(٣) سنن ابن ماجة، ج٢، ص/ ٢٥٠.

(٤) سنن أبي داود، ج٣، ص/ ٢٨٢. ولمسلم روايات قريبة، ج٣، ص/ ١١٦١.

(٥) تحفة الأحوذي، ج٤، ص/ ٤٣٠.

الصدقات حتى تقبض»[1].

[ح] النهي عن الخديعة واثبات الخيار للمغبون. وفي هذا يقول النبي ﷺ: «غبن المسترسل حرام»[2] والمسترسل هو الذي لا يحسن المساومة. وأفتى (ابن تيمية) بأن «لا يربح على المسترسل أكثر من غيره...»[3] وعن ابن عمر ﷺ أن رجلاً ذكر للنبي ﷺ أنه يخدع في البيوع فقال: «إذا بايعت فقل لا خلابة»[4]. وفي رواية للبيهقي «...ثم أنت بالخيار ...ثلاث ليال...» وبصدد من يخدع في العين المبيع كان توجيه النبي ﷺ: «من اشترى غنماً مصراةً فاحتلبها فإن رضيها أمسكها، وإن سخطها ففي حلبتها صاع من تمر»[5] والغنم المصراة: هي الغنم التي يحبس فيها الحليب حتى تبدو للمشتري كثيرة الحليب، وليس ذلك حقيقتها، وقيل ذلك في البقر والإبل.

وقد أجمع الفقهاء على إثبات خيار العيب للمشتري الموجب لفسخ البيع إلا بإجازته.

[ط] أحكام ناهية عن الابتزاز وبيع المكره والمضطر، جاء في القرآن الكريم على لسان (شعيب) عليه السلام: ﴿**وَلاَ تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَاطٍ**

---

(١) سنن ابن ماجه، ج٢، ص/ ٧٤٠.

(٢) مجمع الزوائد، ج٤، ص/ ٧٦.

(٣) الدمشقي، الاختيارات الفقهية، ص/ ١٢٢.

(٤) التجريد الصريح، ج١، ص/ ١٣١.

(٥) التجريد الصريح، ج١، ص/ ١٣٣.

﴿تُوعِدُونَ﴾[1] قال ابن كثير في تفسيرها: «أي تتوعدون الناس بالقتل إن لم يعطوكم أموالهم، قال السدى وغيره: كانوا عشارين...»[2].

وقد خطب الإمام علي ﷺ عنه يوماً فقال: «سيأتي على الناس زمان عضوض، يعض الموسر على ما في يده ولم يؤمر بذلك، قال الله تعالى ﴿وَلاَ تَنسَوُاْ الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ ويبايع المضطرون، وقد نهى النبي ﷺ عن بيع المضطر...»[3]. وللفقهاء كلام مفصل في اشتراط كمال الإرادة لصحة عقد البيع ونفاذ آثاره.

[ي] أحكام ناهية عن تلقي الجلب، وبيع الرجل على بيع أخيه، والنجش وبيع الحاضر للباد. قال النبي ﷺ: «لا تلقوا الركبان، ولا يبيع حاضر لباد...»[4] وقال «لا يبيع بعضكم على بيع بعض ولا تلقوا السلع حتى يهبط بها إلى السوق»[5]. ولمسلم «فمن تلقاه فأشترى منه، فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار»[6]. ولمسلم أيضاً «أن رسول الله ﷺ نهى عن التلقي للركبان، وأن يبيع حاضر لباد، وأن تسأل المرأة طلاق أختها، وعن النجش، والتصرية، وأن يستام

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٨٦.

(٢) ابن كثير، ج٢، ص/ ٢٣١.

(٣) سنن أبي داود، ج٣، باب في بيع المضطر، ص/ ٢٥٥.

(٤) التجريد الصريح، ج١، ص/ ١٣٣.

(٥) التجريد الصريح، ج١، ص/ ١٣٣.

(٦) صحيح مسلم، ج٣، ص/ ١١٥٧.

الرجل على سوم أخيه»[1]. والتلقي: هو أن يخرج أهل المصر، أو طائفة منهم فيشترون السلع من الجالبين قبل أن يدخلوا بها المدينة، فإن حصل ذلك، فإن الجالب بالخيار حين يدخل المدينة، إن شاء أنفذ البيع؛ وإن شاء فسخه؛ لقوله ﷺ: «....فإن تلقاه إنسان (أي تلقى الجلب) فابتاعه فصاحب السلعة فيها بالخيار إذا ورد السوق»[2]، والأصل أن لا تتلقى السلع حتى يهبط بها الأسواق.

أما قوله «ولا يبيع بعضكم على بيع بعض» ومثله النهي «عن سوم الرجل على سوم أخيه» فمضمونه أن لا تنافس أخاك الذي أبرم عقد البيع فتغري المتعاقد معه على التحول إليك بتخفيض الثمن، أو تقديم تنازلات في شروط البيع، ففي ذلك إضرار بالبائع الأول، وسوم الرجل على سوم أخيه مدعاة لرفع السعر (أو لتشويه إرادة المتعاقدين) فيتضرر السائم الأول عادة بالشراء الجديد على شرائه، فالعلة فيهما الإيحاش والإضرار، كما صرح الحنفية.[3]

وأما (النجش) الذي ورد النهي عنه فهو «أن يزيد (السائم) في الثمن، ولا يريد الشراء، إنما ليرغب غيره»[4] وقال ابن (قدامة): «لا يريد شراءها، إنما ليقتدي به المستام، فيظن أنه لم يزد فيها هذا القدر إلا وهي تساويه، فيغتر بذلك، فهذا حرام وخداع. قال البخاري: الناجش آكل

---

(١) صحيح مسلم، ج٣، ص/ ١١٥٥.

(٢) الشوكاني، نيل الأوطار، ج٥، ص/ ١٨٨.

(٣) انظر ابن عابدين ، م٤، ص/ ١٣٩.

(٤) ابن الهمام، فتح القدير، ج٦، ص/ ٤٧٦. وانظر موطأ الإمام مالك، ص/ ٢٧٣.

رباً، خائن، وهو خداع باطل لا يحل»[١].

أما «بيع الحاضر للبادي» فهو: أن يكون الحضري (من الحاضرة) سمساراً للبادي (البدوي، أو كل من دخل البلدة من غير أهلها، سواء أكان بدوياً أم كان من قرية، أو بلدة أخرى)[٢] كما رجح الحنابلة.

وذهب البعض إلى أن المراد بالحديث منع الحاضر أن يبيع سلعته للبادي طمعاً في سعر أعلى[٣]. وعلى الوجهين فإن الفقهاء رأوا بأن العلة المسوغة للنهي هي الضرر اللاحق بأهل المدينة نتيجة رفع السعر جراء بيع الحاضر للباد (توكله في البيع نيابة عنه لأنه أعرف بالسوق) أو بيع الحاضر سلعته للبادي طمعاً في سعر أعلى، فيشح معروض السلعة على أهل البلد فيرتفع سعرها.

والفقهاء يرون الوجه الأول في فهم الحديث هو الأرجح، لموافقته لآخر حديث آخر «...دعوا الناس يرزق بعضهم من بعض» ولأن التعدية كانت باللام وليس بمن، وهو غير مقتضى الفهم الثاني.[٤]

وأرى من المفيد ذكر ومناقشة القيود التي ذكرها الفقهاء للنهي المراد

---

(١) ابن قدامة، المغني، م٤، ص/ ١٤٨.

(٢) ابن قدامة، المغني، م٤، ص/ ١٥٠.

(٣) البابرتي، شرح العناية على الهداية، وشرح فتح القدير، ج٧، ص/ ٤٧٨.

(٤) انظر حاشية ابن عابدين، م٤، ص/ ١٣٣. وله في الزيادة في الحديث (دعوا الناس يرزق بعضهم من بعض) إن الهيثمي أنكرها، وقال: لا وجود لها في مسلم، ولا في كتب الحديث. وفي حاشية الجمل ج٣، ص/ ٧٨ مثله.

بأحاديث بيع الحاضر للباد، ولعل أبرز هذه القيود هي:[1]

١ ـ أن يكون ما يجلبه البادي مما تعم الحاجة إليه.

٢ ـ أن يكون قصد البادي البيع بسعر يومه حالاً لأنه ـ كما رأى البعض ـ لو أراد أن يبيع بالتدريج وسأل البدوي تفويض ذلك إليه فلا بأس به؛ لأنه لم يضر بالناس ولا سبيل إلى منع المالك منه.

٣ ـ أن يكون البيع بالتدريج أعلى من بيعه حالاً؛ لأن ذلك يحمل البدوي على إجابة البلدي فيبيع إليه، ويفضي ذلك إلى التضييق.

٤ ـ أن يكون البادي جاهلاً بالسعر؛ لأنه إذا علمه لم يزده الحاضر على ما عنده، ولأن النهي لأجل أن يبيعوا للناس برخص، وهذه العلة إنما توجد إذا كانوا جاهلين بالأسعار... وشرط الجهل بالأسعار للمالكية والحنابلة[2] مع أن النهي مطلق سواء أكان البدوي جاهلاً بالسعر أو لا. في حين اعتمد (العدوي) شرط الجهل بالأسعار ومثله (ابن جزي) الذي نص أن «تعريفه (البادي) بالسعر كالبيع له فلا يجوز»[3].

وتعاهدت الآراء الفقهية علة تخفيض السعر والتوسعة ببذل المعروض، فجاءت شروطهم كلها تضمن هذا المقصد، ومن ذلك زيادة على ما تقدم:

٥ ـ أن يكون البدوي قد أحضر السلع لبيعها، فلو أحضرها لخزنها، أو

---

(١) الموسوعة الفقهية، ج٩، ص/ ٨٣ ـ ٨٤. / ابن قدامة، المغني، م٤، ص/ ١٥٠ ـ ١٥١.

(٢) الموسوعة الفقهية، ج٩، ص/ ٨٣.

(٣) ابن جزي الكلبي، القوانين الفقهية، ص/ ٢٥٨.

لأكلها فقصده الحاضر، وحضه على بيعها كان توسعة لا تضييقاً.

٦ ـ أن يقصد الحاضر العارف بالسعر البدوي، فإن قصده الأخير لم يكن للحاضر أثر في عدم التوسعة.

وبعد عرض ما تقدم من أقوال الفقهاء أثبت بعض الملاحظات التي يبدو لي من الضروري إثباتها في هذا الصدد، سيما ما يتعلق بفهم البعض لمقصد الحديث: أن يبيع البدوي برخص، لأجل التوسعة على الناس، وما ترتب على هذا الفهم من اشتراط مجهولية البدوي بالسعر، أو عدم إعلامه به. وأبرز هذه الملاحظات هي:

(١) أن تخصيص مقصد الحديث بالعلة التي ذكرها بعض الفقهاء ـ رحمهم الله ـ وأسسوا عليها شروطهم مسألة محض اجتهادية، ولم أجد في الآثار ما يخرج هذا الأمر إلى القول التوقيفي، وهذا اجتهاد ترد عليه اجتهادات أخرى، كما سنلاحظ.

(٢) أن الشريعة ـ جلت حكمة شارعها ـ تنزهت أن تنحاز إلى مصلحة طرف من المتعاملين ضد طرف آخر. وفي الأقوال المتقدمة جميعاً كانت مصلحة أهل البلد هي المعتبرة ــ في أذهان هؤلاء ــ دون مصلحة الجالبين، وفي هذا فساد كبير من وجوه كثيرة أذكر منها:

ـ موجب النهي عن بخس قيم الأشياء لعموم الناس بغض النظر عن موطنهم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾[١]. وقد قال (ابن القاسم): «لم يختلف أهل العلم في أن النهي عن بيع الحاضر للبادي إنما

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٨٥. هود ٨٥. الشعراء ١٨٣.

هو لنفع الحاضرة؛ لأنه متى ترك البدوي يبيع سلعته، اشتراها الناس برخص ويوسع عليهم السعر...»[1].

- أن هذا الاجتهاد بنسبيته الواضحة تماماً ينقضه اجتهاد آخر للخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ (الذي ولي أمر الحاضر والبادي) مع (حاطب) إذ أمره أن يرفع سعره، أو أن يخرج من السوق؛ لئلا يتضرر الجالبون من خارج سوق المدينة، ومع أن عمر ﷺ عاد عن هذا الاجتهاد إلا أنه يوضح أن مصلحة الجالبين هي الأخرى معتبرة، بل هي محققة لمصلحة البلد من طريق ضمان توفير الجلب الذي يكفله السعر المناسب، وليس السعر المبخوس، ولقد ورد عن النبي ﷺ «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون»[2].

- أن العقود الإسلامية توجب معلومية السعر، والمعرفة التامة بظروف السوق، وليس أدل على ذلك من إثبات الخيار للجالب عند هبوطه السوق، فكيف يثبت النبي ﷺ للجالب (البدوي) الخيار لو كان مقصده أن يرغم أو يستغفل على بيع سلعته برخص «لمصلحة أهل الحاضرة» حاشا الشرع الشريف عن ذلك، بل لقد نقل (ابن حزم) عن رواته قول عمر بصدد الجالبين «دلوهم على السوق، دلوهم على الطريق، أخبروهم بالسعر...»[3]. وعاب العناية بالمشتري دون البائع.

---

(١) الموسوعة الفقهية، ص/ ٨٢ عن حاشية العدوي على شرح الخرشي. وانظر ابن قدامة، م٤،/ ص١٥١.

(٢) سنن ابن ماجة، ج٢، ص/ ٧٢٨. البيهقي، ج٦، ص/ ٣٠.

(٣) ابن حزم، المحلى، ح٨، ص/ ٤٥٤. وانظر ص/ ٤٤١.

- ومثل ما يقال عن خيار الجلب يقال عن خيار الغبن «إذا بايعت فقل لا خلابة» قال (ابن تيمية): الرضا يعتمد على العلم، ومن لم يعلم أنه غبن فقد يرضى...»[1]. وقال (ابن حزم): «ولا يكون التراضي ألبته إلا على معلوم القدر، ولا شك في أن من لم يعلم بالغبن، ولا بقدره فلم يرض به، فصح أن البيع بذلك أكل مال بالباطل»[2]. وقد قدر الغبن الموجب للخيار بالثلث فأكثر في رواية (للقصار) عن مالك[3]، في حين جعل الحنابلة ذلك مقيداً بالعرف، فإذا كان في البيع غبن لم تجر العادة بمثله، فللمشتري الخيار بين الفسخ والإمضاء»[4].

فإذا كان الشرع يكفل الخيار حماية من الغبن فكيف يشترط عدم إعلام البائع بسعر المدينة، واعتبار ذلك فعلاً منهياً عنه بمنزلة البيع للبادي؟! إن هذا الاستنتاج محض اجتهاد من أصحابه، لكنه اجتهاد لا أرى له حجة ناهضة.

وإذا أعرض لما تقدم فإن ما لا يسعني قبوله قطعاً هو عدم إعلام البائع بالسعر، ودوران العلة في الحديث على مقصد التوسعة على أهل الحاضرة، كما رأى بعض الفقهاء ـ رحمهم الله تعالى ـ فليس لفقه المدينة أن يكون خصيماً لأهل الحاضرة على من سواهم من الجالبين من أهل البادية والريف.

---

(١) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ص/ ٢٨.

(٢) ابن حزم، ح٨، ص/ ٤٤٠.

(٣) ابن حزم، المحلى، ح٨، ص/ ٤٣٩. وهو يرى أن الخيار بغبن السعر أولى من خيار العيب، انظر ص/ ٤٤١ منه.

(٤) ابن قدامه، ج٤، ص/ ١٤٩.

ولست أزعم أيضاً إنني سأكشف عن علة الحديث التي خفيت عمن هم هم من أهل الحديث والفقه، غاية ما أقوله: أن إطلاق الحديث أولى، وان إيراد الشرط بمجهولية السعر للبادي، وعدم تعريفه به مسألة لا سند لها، بل أعتقد أن الحق خلافها، وإذا كان على المرء أن لا يختان نفسه، فينبغي لي أن أصرح بأن الذي رأيته في علة هذا الحديث هو منع ظاهرة الوسيط، الذي لا يقدم أي شئ إيجابي للإنتاج أو للتصريف، بل العكس يوظف تعطله وتفرغه وتمركزه في المدينة لأجل استغلال موقف البادي والحاضر معاً، وهو في توسطه للبادي .... أن يكون له سمسار ــ كما رأى ابن عباس ــ لا يفعل ذلك تفضلاً أو قربة، إنما يفعل ذلك بهدف أن يربح هو نفسه.

وقد نهى النبي ﷺ عن تلقي الركبان؛ لما في من مظنة التغرير بالبائع، واستغلال عدم معرفته بأسعار السوق؛ ولذلك أثبت له خيار الجلب، قال ﷺ: «... ولا تلقوا السلع حتى يهبط بها إلى السوق» ولمسلم: «فمن تلقاه فاشترى منه، فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار»[١].

وتحدث (أفلاطون) في جمهوريته عن هذه الفئة التي يخرجها من طائفة التجار محمودي الدور، فوصفهم بأنهم: «أناس يرقبون هذه السانحة ــ سانحة قدوم الجلب ــ وقد وقفوا أنفسهم لاغتنامها، ورجال هذه الفئة في المدن الكاملة التنظيم، وهم على العموم هزال الأبدان، لا يصلحون لعمل آخر، وشغلهم الخاص هو الإقامة في الأسواق، يمدون من يروم بيع

---

(١) تقدم تخريجه ص/ ٢٨٧.

بضاعته بالدراهم لقاء تسلمهم إياها، وقبض الدراهم ممن يروم شراء بضاعة وتسليمها...»[1].

أقول: إذا قرنت ما تقدم بما قرره النبي ﷺ من نقله سوق المدينة من سوق بني (قينقاع)، حيث كان يضرب على المتعاملين فيه الخراج، إلى سوق حر جديد لا ينتقض، فأمر بإزالة كل تحجير، أو قبة، أو تخوم تخصص السوق،[2] وأوجب هبوط السلع الأسواق حتى يتم التبايع» كل ذلك يجعلني أعتقد أن مقصد هذا الحديث هو إلغاء عناصر تكلفة غير مبررة لم تنجم عن أنشطة تجارية حقيقية، إنما عن التغرير والمضاربة بالسلع، واستغلال الغرباء والمقيمين على حد سواء، والله أعلم.

[ك] أحكام ناهية عن البيع في أوقات الجمعة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[3]. وقد لاحظ البعض أن هذا النهي هو لتحقيق غاية التعبيد على أنه لا ينكر أن لهذا النهي أيضاً أثراً اقتصادياً يكفل كمال السوق، وذلك بحظر التبادل عند غياب أطراف إيجابية عنه.

[ل] القول في بيع وشرط.

روى (الطبراني) في الأوسط من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه: «نهى عن بيع وشرط»[4]. وقد احتل

(١) جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، ص/ ٥٩.

(٢) عبد الله عبد الغني غانم، مصدر سبق ذكره، ص/ ٩٩ ــ ١٠٠.

(٣) سورة الجمعة، الآية ٩.

(٤) نصب، الراية، ج٤، ص/ ١٨. وقال: أخرجه الطبراني في الأوسط.

هذا الحديث مساحة كبيرة في كتابات الفقهاء ـ رحمهم الله ـ فمن جهة تُشَكِّلُ المنافعُ المرجوةُ حوادي[1] المتعاقدين ومجاري العقود، فلولاها لم يتبايع الناس، ومن جهة ثانية يقف النهي عن إيراد شرط معين في البيع على نحو ما فهم البعض من الحديث المتقدم حائلا دون تحوط المتعاقدين لبلوغ هذه الغاية. وكان خلاف الفقهاء في هذا الموضوع شديداً[2] فمنهم من التزم حديث النهي عن بيع وشرط، وحديث الترمذي الذي تقدم «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك» فنصوا على بطلان هذا البيع، وهذا هو مذهب الشافعية.

قال صاحب المجموع: «إذا شرط في البيع شرطاً نظرت فإن كان شرطاً يقتضيه البيع، كالتسليم والرد بالعيب، وما أشبههما لم يبطل العقد؛ لأن شرط ذلك بيان لما يقتضيه العقد فلم يبطله. فان شرط ما لا يقتضيه العقد، ولكن فيه مصلحة، كالخيار، والأجل، والرهن، والضمين لم يبطل العقد؛ لأن الشرع ورد بذلك...»[3] وإن اشتراط سكنى الدار المبيع، أو ركوب الدابة المبيعة إن كانا لأجل غيَر محدد فباطل، وإن حدد الأجل، فالأصح فساد البيع[4].

---

(١) أي دوافع.

(٢) في رصد أطراف هذا الموضوع انظر الموسوعة الفقهية، ص/ ٢٤٣ ـ ٢٥٧.

(٣) المجموع شرح المهذب، مصدر سبق ذكره، ج٩، ص/ ٣٦٣.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص/ ٢٦٩.

وتردد في اشتراط صفة في المبيع على قولين لكنه قوى الصحة[1].

أما (الأحناف)[2] فهم أيضاً أخذوا التسليم بالحديث المذكور، إلا أنهم حددوا الشروط المنهي عنها بما خرج عن القاعدة التالية: كل شرط «لا يقتضيه العقد، ولا يلائمه، وفيه لأحدهما نفع، أو لمبيع هو من أهل الاستحقاق، ولم يجر العرف به، ولم يرد الشرع بجوازه» ومثلوا للنفع الذي (للمشتري) «أن يشترط على البائع طحن الحنطة أو قطع الثمرة ... أو على أن يدفع الثمن في بلد آخر...» أما الذي فيه نفع للبائع «لو شرط البائع أن يهبه المشتري شيئاً .... أو أن يسكن الدار (المبيع) شهراً». وضموا إلى هذه الصور صوراً أخرى شاركهم فيها غيرهم من المذاهب، كمن باع على أن يقرضه المشتري قرضاً (بيع وسلف) أو على أن يزوجه ابنته (اشتراط عقد ثان) واعتبروه زيادة منفعة مشروطة في البيع تكون رباً، أو هي شبهة ربا؛ لأنها زيادة لا يقابلها عوض في عقد البيع فهي مفسدة للبيع.

ويلاحظ أن الأحناف بعد ما ضيقوا على أنفسهم في هذا التقييد عادوا فاستثنوا ما جرى به العرف، فيلزم فيه الشرط استحساناً[3]، وإن كان القياس فساده كمن أشترى حذاءاً على أن يضع البائع له

---

(١) المصدر نفسه، ص/ ٣٢٤.

(٢) ابن همام، فتح القدير، والبابرتي، العناية، ج٦، ص/ ٤٤١ ــ ٤٤٣. حاشية ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، م٤، ص/ ١٢١.

(٣) ذكر ابن نجيم، أن البيع لا يبطل بالشرط في اثنين وثلاثين موضعاً... انظر الأشباه والنظائر، ص/ ٢١٠.

كعباً أو سيراً.

و(المالكية)[1] فصلوا الشروط إلى أصناف: فالذي يضر بالعقد منها ويبطله هو الشرط الذي فيه مناقضة المقصود من البيع (كاشتراط التحجير على المشتري في تصرفه بالمبيع) أو الشرط المخل بالثمن (بجهل أو شبهة ربا كبيع وسلف) وهم بذلك خصصوا من النفع الذي منع الأحناف اشتراطه بالنفع المتأتي من القرض، وهذا لا خلاف في ربويته، وعلى ذلك أخرجوا صوراً من الشرط الجائز والبيع الصحيح، اعتبروها استثناءاً أو ذات حكم خاص (مثل اشتراط منفعة لنفسه كركوب الدابة إلى هدف معلوم بدليل حديث (جابر) الذي جاء فيه أنه «باع النبي ﷺ جملاً واشترط ظهره إلى المدينة»[2] الذي علق عليه (الشوكاني) بأنه: «يدل على جواز البيع مع استثناء الركوب»، وبه قال الجمهور، وجوزه (مالك) إذا كانت المسافة قريبة، وحدها بثلاثة أيام. وقال الشافعي وأبو حنيفة وآخرون: لا يجوز ذلك، سواء قلت المسافة أم كثرت»[3].

أما (الحنابلة)[4] فقد قسموا الشروط إلى صحيح لازم، وفاسد يحرم اشتراطه. أما الصحيح اللازم فهو ما كان ١ ــ من مقتضى العقد

---

(١) الموسوعة الفقهية، ج٩، ص/ ٢٤٧.

(٢) التجريد الصريح، ج٢، ص/ ١٣٠.

(٣) الشوكاني، نيل الأوطار، مصدر سبق ذكره، ج٥، ص/ ٢٠٢. الموسوعة الفقهية، ج٩، ص/ ٢٤٩. وانظر بنفس الصدد ابن حزم، المحلى، ح٨، ص/ ٤١٩.

(٤) ابن قدامة، م٤، ص/ ١٥٦ ــ ١٥٧.

بحكم الشرط (كشرط التقابض وخيار المجلس...الخ). ٢ ــ من مصلحة العقد، وتتعلق به مصلحة تعود على المشترِط (كاشتراط صفة في الثمن، أو توقيته، أو صفة في المبيع كاشتراط كون الدابة ذات لبن، أو كون الطائر بياضاً، أو كون الأرض ذات خراج، فهذه من الشروط الصحيحة التي يلزم الوفاء بها.

وأعتقد أن هذه الناحية هي المهمة في عقود التبايع المعاصرة، سواء على صعيد الأفراد، أو على صعيد الحكومات، فكون الثمن حالاً أو مؤجلاً، كونه نقداً أم سلعة، كونه بعملة وطنية، أم عملة أجنبية، أم ذهباً، كلها شروط معتبرة تلزم الحاجة إليها.

كذلك اشتراط مواصفات معينة في المبيع، سيما في عصر التقنيات والنظم الفنية المختلفة، واختلاف المشارب والأذواق، كلها من الأمور المعتبرة جداً في عقود البيع المعاصرة. ٣ ــ ليس من مصلحة العقد، ولا ينافي مقتضاه، لكن فيه نفعٌ معلوم للبائع أو للمشتري، مثل اشتراط سكنى الدار مدة معلومة، أو حملان الظهر لهدف معلوم لحديث (جابر) الذي تقدم، استثناء ظهر الجمل إلى المدينة، وحديثه الآخر «نهى عن المحاقلة والمزابنة والثنيا، إلا أن تعلم».

أما الشرط الفاسد الذي يحرم اشتراطه عند الحنابلة فهو على صور أيضاً:

١ ـ اشتراط عقد آخر كبيع وسلم، أو بيع وقرض، أو بيع وبيع وإجارة، فهذا فاسد مفسد للبيع، وهو مشهور المذهب. وفي رواية يبطل

الشرط فقط. ودليل المشهور في ذلك أنه بيعتان في بيعة، أو صفقتان في صفقة، أو لأنه شرط عقداً كنكاح الشغار. ٢ ـ أن يشترط ما ينافي مقتضى البيع بالتحجير على المتعاقد في تصرفه، فالبيع صحيح والشرط فاسد. و(لابن حزم الظاهري) في البيع بشرط كلام لا ينبغي تجاوزه، فيرى أن الشرط إن كان في غير وقت العقد فالبيع صحيح والشرط باطل، وإن ذكراه وقت العقد فالبيع باطل مفسوخ «والشرط باطل، أي شرط كان، لا تحاشى شيئاً إلا سبعة شروط فقط، فإنها لازمة، والبيع صحيح إن اشترطت في البيع» وذكر الشروط السبعة وهي ١ ـ الرهن ٢ ـ الأجل ٣ ـ التعليق على الميسرة ٤ ـ صفة المبيع التي يرتضيانها ٥ ـ أن لا خلابة ٦ ـ بيع العبد والأَمَة ويشترط المشتري ما لهما أو بعضه ٧ ـ اشتراط ثمرة النخل المؤبر. قال: «فهذه ولا مزيد وسائرها باطل»[١].

وكان (ابن حزم) قد ناقش خبر «المسلمون عند شروطهم» وذكر في سنده مقالاً، وقال عنه: إنه مكذوب، أو مرسل، وقال: إنه «لو صح لكان حجة لنا عليهم؛ لأن شروط المسلمين ليست كل شرط بلا خلاف، إنما هي الشروط المأمور بها، أو المباحة بأسمائها في القرآن وصحيح السنن...»[٢] فكأن ابن حزم اعتبر أن الأصل في التصرف المنع، والإباحة يلزم لها دليل واحتج بالحديث: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط» أو اشترط مائة مرة، وأنه لا يصح لمن اشترطه.

---

(١) ابن حزم، المحلى، ح٨، ص/ ٤١٢.

(٢) المصدر السابق، ص/ ٣٥٨.

وله في حديث جابر تفصيل[1] يرتبه على تكملة حديث جابر المتقدم من طريق البخاري : «...فبعته واستثنيت حملانه إلى أهلي، فلما قدمنا أتيته بالجمل ونقدني ثمنه، ثم انصرفت فأرسل على اثري فقال: ما كنت لآخذ جملك، فخذ جملك ذلك فهو مالك». ومن طريق «...فقال: أتراني ماكستك لأخذ جملك؟! خذ جملك ودراهمك فهو لك». وقال (ابن حزم): روي أن ركوب جابر الجمل كان تطوعاً من رسول الله ﷺ، وروي أنه شرط، لكنه رأى أن النبي ﷺ لم يفعله؛ لأنه رد الجمل، وذكر أن الأحناف والشافعية لم يجيزوا هذا الشرط أصلاً.

وبعد إيجاز عرض وجهات النظر المختلفة بصدد البيع والشرط أعرض الملاحظات التالية:

أولاً: إن حديث الشرط «نهى ﷺ عن بيع وشرط» ــ مع كثرة الاحتجاج به، وكثرة ما اقتضى من تقعيد واستثناءات ــ أنكره أحمد وغيره من العلماء، وذكروا أنه لا يعرف، نقل ذلك (ابن تيمية) في القواعد النورانية الفقهية[2]. وضعّف (ابن القطان) جانب المحتجين به[3].

ثانياً: وردت أحاديث كثيرة بخلاف مقتضاه تفيد جواز الشرط ما كان مشروعاً، سواء في بناء العقد، أو لمنفعة أحد المتعاقدين، ومن ذلك:

(١) أن النبي ﷺ «لما هاجر إلى المدينة، ومعه أبو بكر وعامر بن فهيرة،

---

(١) ابن حزم، المصدر السابق نفسه، ص/ ٤١٨ ـ ٤١٩. وانظر طرق هذا الحديث في باب البعير واستثناء ركوبه، كتاب المساقاة: صحيح مسلم.

(٢) ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، مصدر سبق ذكره، ص/ ٢١٠.

(٣) الزيلعي، نصب الراية، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص/ ١٧.

مروا براعي غنم، فذهب أبو بكر وعامر فاشتريا منه شاة، وشرطا له سلبها»[1] (أي جلدها وأكارعها وبطنها).

(٢) أن جابراً ﷺ «باع النبي ﷺ جملاً، واشترط ظهره إلى المدينة، ثم إن رسول الله ﷺ رد عليه بعيره وأجرى له الثمن» وفي ذلك تأويل وتفصيل سبقت الإشارة إليه.

(٣) ولقوله ﷺ: «من باع نخلاً قد أُبّرَت فثمرتها للبائع، إلا أن يشترط المبتاع»[2].

(٤) وأنه «نهى عن الثنيا إلا أن تعلم»[3] فدل على أن علة منع الشرط هي الجهالة.

(٥) ولقوله ﷺ: «إذا بايعت فقل لا خلابة». ولنهيه عن التصرية في الغنم والإبل والبقر، فمن سخط الشراء ردها وصاعاً من تمر، والدليل في ذلك أن الشراء كان لشرط الحلب، فلما تبين فقدان الصفة ثبت الخيار للمشتري في الفسخ أو الإنفاذ، وكذا الأمر في اشتراط عدم الخديعة.

(٦) ولحديث عائشة رضي الله عنها ونصه «أن بريرة جاءت تستعينها في كتابتها، ولم تكن قضت من كتابتها شيئاً، قالت لها عائشة: ارجعي إلى أهلك، فإن أحبوا أن أقضي عنك كتابتك، ويكون

---

(١) الموسوعة الفقهية، ج٩، ص/ ١٠.

(٢) صحيح مسلم، ج٣، ص/ ١١٧٢.

(٣) سنن الترمذي، ج٣، ص/ ٥٣٥.

ولاؤك لي فعلت، فذكرت ذلك بريرة لأهلها فأبوا، وقالوا: إن شاءت أن تحتسب عليك فلتفعل، ويكون ولاؤك لنا، قالت: فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال لها رسول الله ﷺ: ابتاعي فأعتقي، فإنما الولاء لمن أعتق، ثم قام رسول الله ﷺ فقال: ما بال أناس يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله، من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله ـ عز وجل ـ فليس له، وإن اشترط مائة شرط، شرط الله أحق وأوثق»[1]. وقد آثرت أن أورد الحديث كاملاً، ومن أصح كتب الحديث؛ لأني لمست اضطراباً في الاحتجاج به عند البعض[2].

(٧) ولقوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً»[3] وفي رواية «عند شروطهم».

(٨) وحديث «من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله ـ عز وجل ـ فليس له» ومذاهب الناس في فهم هذا الحديث مختلفة، وذهب بعض المحققين إلى أن الأصل في العقود والشروط الحل والإباحة، إلا أن يرد حكم مقيد، وعلى هذا يفهم الحديث، فالشرط المجاوز لحكم مبين في كتاب الله فهو باطل. في حين رأى آخرون وجوب النص للإباحة، وقد تقدم ذكر كلام ابن تيمية وابن حزم في ذلك.

---

(١) التجريد الصريح، ج١، كتاب المكاتب، ص/ ١٥٩.

(٢) والحديث يوضح للقارئ جانباً من منهجية الإسلام في العتق والتحرير، وتوفير الشروط الملائمة لهذا التوجيه: «ابتاعي فأعتقي...».

(٣) سنن الترمذي، ج٣، ص/ ٦٢٥.

(٩) والحديث «مقاطع الحقوق عند الشروط» ونقلت الموسوعة الفقهية عن سعيد بن منصور وصله لهذا الحديث، بعد أن علقه البخاري[١].

(١٠) وحديث «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك»، وقد تقدم، والعبرة في ذلك أنه نص على عدم جواز الشرطين، فدل ذلك على جواز الشرط، والله أعلم، فإن كان الأمر كذلك كانت دلالة هذا الحديث نافية لدلالة الحديث الأول لا مقوية لها، كما ذهب إليه البعض، ولعل هذا الحديث يفسر أيضاً علة الربوية، أو شبهة الربوية، التي تخوف منها، أو قاس عليها (الأحناف) و(الشافعية) في عدم جواز السلف والبيع، فهذه منفعة ترتبت على قرض، وكل قرض جر نفعاً فهو حرام، وليس هذه مثل اشتراط منفعة سكنى الدار، أو ظهر البعير لأمد محدد ومحل معلوم؛ لأن ذلك ثابت بالحديث (حديث جابر) أولاً، والذي لم تقطع الزيادة التي احتج بها ابن حزم بنسخ دلالته في الإجارة، ولأنها منفعة معرفة، ومستثناة ابتداءً من البيع المعرف ثانياً، فكان عقد البيع يصبح كالآتي:

المبيع ـ منفعة استخدامه الموصفة (بلا غرر) = الثمن المحدد

وليس في ذلك شيء؛ لأنه ليس ربا ولا غرر، كما أن اشتراط صفة معينة في الثمن أو المبيع شرط لا غبار عليه، كما وردت بذلك

---

(١) الموسوعة الفقهية، ج٩، ص/ ٢٤٣.

الأحاديث. وحتى مسألة اشتراط عقد آخر في العقد الأول، والتي رآها (الحنابلة) في المشهور إنها صورة للشرط الفاسد مسألة فيها نظر، فإن تأكد ذلك في بيع وسلف لوروده في الحديث، فليس ذلك مطلقاً، كما يبدو لي في كل العقود، كما احتج بالشغار، فإنما كان النهي عن الشغار؛ لأنه مفض إلى أكل المهور، التي هي من حقوق النساء، أو لم تر أن زواجهما يجوز لو كان بعقدين ومهرين مستقلين؟ ثم أو ليس ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ**﴾[1].

وواضح أن القرآن لم يتحفظ على هذا العقد، وإن كان فيمن قبلنا مع أنه تحفظ على استغفار إبراهيم ﷺ لأبيه، وتحفظ على الذين قالوا: إنما البيع مثل الربا، لكنه ما تحفظ على هذا العقد، وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد فيه حكم مخالف.

[م] أحكام تنهى عن الاحتكار:

فقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يحتكر إلا خاطئ»[2]، وقوله: «من احتكر يريد أن يتغالى بها على المسلمين فهو خاطئ، وقد برئت منه ذمة الله»[3]. وقوله: «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون»[4]، فالجالب يوسع على

---

(١) سورة القصص، الآية ٢٧.

(٢) صحيح مسلم، ج٣، كتاب المساقاة، ص/ ١٢٢٧.

(٣) البيهقي، ج٦، ص/ ٣٠.

(٤) سنن ابن ماجة، ج٢، ص/ ٧٢٨. البيهقي، الموضع أعلاه.

الناس بزيادة العرض، بينما المحتكر يفعل العكس، فاستحق كل منهما جزاءه.

وقد سبقت الإشارة إلى ضرورة التمييز بين مفهوم الاحتكار بلغة الفقهاء، وبين دلالته الدارجة في الاقتصاد الوضعي، وتنص تعاريف الفقهاء للاحتكار على أنه شراء (الطعام) وقت الغلاء، لأجل التجارة، وحبسه بهدف التضييق، ورفع السعر. وقد توسع مفهوم الاحتكار لدى البعض ليضم إلى الطعام كل ما أضر بالناس حبسه، وليضم المجلوب، وغلة الضيعة إلى المشترى من السوق، وليضم ما قصر أمد احتكاره إلى ما طال، وما اشترى وقت الرخص إلى ما اشترى وقت الغلاء، وكل ذلك من تضمينات التعريف الجامع، الذي رجحه المعنيون للاحتكار وهو «حبس ما يتضرر الناس بحبسه تربصاً للغلاء»[١].

وتقدم معنا أن الفقهاء قالوا: بإخراج المال المحتكر من يد صاحبه، وبيعه جبراً بسعر المثل على أرجح الآراء.

والآن نريد أن نعرج على المفهوم الاقتصادي المعاصر للاحتكار؛ لنر الحكم فيه، وفيما إذا كانت هناك إمكانية للمقابلة بينهما.

الاحتكار بلغة النظرية الاقتصادية هو حالة[٢] من حالات السوق ينفرد

---

(١) قحطان الدوري، ص/ ٢٢.

(٢) اجتهد (جامبرلن) في إثبات أن كلاً من الاحتكار الصافي والمنافسة التامة هما حدود (Extreme Limits) للسوق وليس حالات له، على أننا لا نقصد الاحتكار المطلق، حيث تتم السيطرة على جميع عرض السلع الاقتصادية، وحيث تستثنى كل منافسة للبدائل تعريفاً، إنما نقصد المعنى العملي المشار إليه أعلاه والمتضمن درجات =

فيها عارض وحيد بعرض سلعة ليس لها بدائل. ولن يكون مهماً أن يكون هذا العارض منتجاً أم تاجراً، ولن يكون مهماً أيضاً أن تكون هذه السلعة طعاما أو غيره، وإن كانت الميول الاحتكارية في أسواق الطعام[1] أظهر من غيرها؛ لانخفاض مرونات الطلب السعرية، لارتباط الطعام بشروط أساسية للوجود البشري، كما هو معروف، وهاتان نقطتان مشتركتان في المفهومين.

وثمة نقطة أخرى مشتركة هي الدافع إلى الفعل الاحتكاري، وهو التضييق لرفع السعر، ومن ورائه استقصاء الربح (إذ الأصل هو استقصاء الربح، وليس رفع السعر إلا وسيلة لذلك، فقد يجد المحتكر أن من الأربح له أن يخفض السعر لزيادة طلبه الكلي، أو عند الدخول في حرب أسعار، ومع ذلك تبقى القاعدة هي الأصل، وهي السعر المرتفع للاحتكار قياساً إلى غيره من أشكال السوق).

وفي مجال الافتراق نلحظ توكيد الفقهاء القدامى على شراء (المال المحتكر) وقت الغلاء، وأحسب أنهم إنما قرروا ذلك لأن هذه الأوقات هي

= مختلفة من السيطرة على السلعة موضوع البحث، وينقل (جامبرلن) عن (Dobb) تمييزه بين ثلاثة أنواع للاحتكار أ ـ احتكار طبيعي. ب ـ احتكار مؤسسي. ج ـ احتكار معتمد، وهو سيطرة شخص أو مجموعة أشخاص على العرض. وهذا ما ينبغي تمييزه من النوعين الأولين. انظر: E. Chamberlin, Op. Cit., PP.53 ـ 65

(١) أشار جامبرلن إلى أن «الاحتكار كلمة لا معنى لها بدون الرجوع إلى الشيء المحتكر» P.65 ولهذه الحقيقة بالذات لاحظت أن الآراء الفقهية القديمة تجعله في الطعام أو الأقوات، والحق أن ليس صفة الشيء هي التي تحدد ذلك، إنما شدة الحاجة إلى السلعة هي التي توفر السانحة للسلوك الاحتكاري.

التي يشتد فيها الطلب، وتقل فيها مرونته، قياساً بالمعروض، فتسنح الفرصة لمن يسعى إلى الاحتكار، وهذا قول يؤيده واقع الاقتصاد المعاصر، إذ أن الاحتكار هو فرصة في حقيقته يغتنمها من تتاح له، وليس العارض المتنافس أطيب سجية من العارض المحتكر، غاية ما في الأمر أن الفرصة سنحت للأخير فاحتكر، ولم تسنح للأول فظل في سوق تنافسية، في حين لا يشترط للسمة الاحتكارية التعامل في ظرف معين (وقت الغلاء) إنما يكفي أن يتفرد المحتكر بعرض السلعة التي لا بديل لها، وإذا جئنا إلى الاحتكار بمعناه العام[1] كمراتب واقعية لحالات السوق فيكفي أن يواجه العارض منحني طلب منحدر إلى جهة اليمين ليكون محتكراً، وليكون بمقدوره من ثم تقييد المعروض ورفع السعر. وتختلف درجة هذه القدرة مع تركز السوق (درجة ميلان منحني الطلب على منتوج المحتكر).

وهنا ينبغي أن يشار صراحة أنه لا يسوغ أن نجعل كل المشروعات في ظروف من هذا النوع ــ وهي الظروف المعتادة ــ منضبطة بأحكام الاحتكار بمعناه الشرعي لمجرد الجناس اللفظي، ففي ذلك خروج بالحكم الشرعي إلى غير محله، سيما إذا استذكرنا قيود الاحتكار وشروطه في الفقه الإسلامي مما يستلزم إفاضة البحث في مشروعية الاحتكار بمعناه الاقتصادي وأصول ذلك. وهو موضوع المبحث التالي.

---

(١) R. Leftwich, Op. Cit., P.350.

المبحث الثاني

بنية السوق في ضوء المعالم الشرعية والسلوك الاستمثالي

تقدم معنا الإقرار بأن المنافسة التامة والاحتكار المطلق هما حدود قصوى للسوق (Extreme Limits) أو حالات نظرية له لا وجود لها في دنيا الواقع، وأن الاحتكار بمعناه العام يتمثل في كل أشكال السوق التي تنتقض فيها البنية التنافسية التامة، وهو الذي يمثل المراتب الواقعية لحالات السوق، وأنه بهذا المعنى لا يكون مفهوم الاحتكار الشرعي منطبقاً على المفهوم الاقتصادي للاحتكار، ولأجل ذلك يلزم تحديد وتشخيص العناصر الاحتكارية، وبيان الحكم في مشروعية كل منها، ومن ثم في بنية السوق ككل.

إن إحراز هذا الهدف يستلزم تحديد عناصر القوة الاحتكارية، أو ما يعرف بمصادر الاحتكار، أي الشروط المسبقة التي بتوافرها تتهيأ الفرصة للمشارك لأن يكون محتكراً. ومصادر الاحتكار لا تعدو ما يأتي:

(١) احتكار المواد الأولية باحتكار تملكها.

(٢) الاحتكار القانوني من خلال براءات الاختراع وحقوق الامتياز.

(٣) طبيعة السلعة أو الخدمة.

(٤) سعة السوق.

(٥) التمييز النوعي.

(٦) التواطؤ في صفوف المشاركين في التعامل.

فالمنتج أو العارض يستطيع أن يدعم قوته الاحتكارية كلما استطاع أن يستأثر بملكية المادة الأولية، التي يعتمد عليها إنتاج سلعته، وكلما استطاع أن يحصن موقعه السوقي من المنافسين بواسطة براءات الاختراع (حق تصنيع المخترع يستأثر به المخترع، أو من يشتري الاختراع)، أو بواسطة حقوق الامتياز (الحصول على رخصة قانونية على سبيل التفرد يمتاز به المشروع، مثل حقوق التنقيب عن النفط في البلدان النفطية، التي كانت تعطى للشركات الغربية في السابق).

كذلك تدعم السلعة والخدمة القوة الاحتكارية للمنتج، إذا كانت هذه السلعة أو الخدمة بطبيعتها تستبعد المنافسة، مثل خطوط السكك الحديد، أو مشاريع إسالة الماء، وإسالة الغاز، وخدمات الكهرباء، والاتصالات السلكية، فدخول منافس آخر إلى جانب المنتج الأول يعني ارتفاع تكاليف هذه الخدمات بكل تأكيد؛ لعدم استفادة المشروعين من وفورات الحجم الكبير، وبالتالي فإن أي اقتسام للسوق الصغير يرفع التكاليف مما يضربهما جميعاً وبالمستهلكين.

وقد تترك سعة السوق أثراً كبيراً على القدرة الاحتكارية للمنتج، وسعة السوق بهذا المعنى ليست مفهوماً مطلقاً، إنما هي مفهوم نسبي قياساً إلى الحجوم الفنية المثلى لإنتاج السلع المعنية، وكلما تناسبت هذه الحجوم مع سعة السوق كلما جعلت من الصعوبة لمنتج جديد أن يقدم على دخول السوق، فمشروع للبتروكيماويات مثلاً لا يمكن أن يكرر في سوق تضيق عن إنتاجه، وكذا الأمر لمستشفى أهلية كافية لمدينة صغيرة فيصعب على

مشـروع جديـد دخـول السـوق، لأن ذلـك يعـني اقتسـام الزبـائن بـين المشروعين مما لا يغطي تكاليف أي منهما.

ولعل ميدان التميز النوعي[1] من أبرز الميـادين الـتي يسـعى المحتكـر إلى كسـبها ضـد منافسيه القـائمين أو المحـتملين، وذلـك بـأن يـدخل في روع المستهلك أن السلعة التي يقدمها له سلعة فريدة يصعب عليه أن يجد بـديلاً عنـها، وسـواء كـان ذلـك حقيقـة أو وهمـاً فهـو كـاف لتـدعيم قوتـه الاحتكارية.

ويشكل التواطؤ العقدي أو العرفي مصدراً ومظهـراً للقـوة الاحتكاريـة بنفس الوقت على نحو ما توضحه أبنية السوق. وهذا السلوك بالذات كان موضوع الرفض الأول للاحتكـار في الاقتصـاد الإسـلامي والوضـعي علـى السواء، فإليه تنصرف دلالة الحديث «من دخل في شئ من سـعر المسـلمين ليغليه عليهم ...»[2] وإليه أشارت كتابات الفقهاء في إيجابهم التسعير جـبراً علـى المحتكـر، وإليـه تنصـرف تعـاريفهم بتـربص الغـلاء، وإليـه ينصـرف مقصدهم عند القول بالاختصـاص العـرفي المسـوغ للتسـعير، سـواء أكـان اختصـاص بيـع أو شـراء. وقـد أفـرد (Dobb) هـذا المقصـد وميـزه عـن الاحتكار الطبيعي والمؤسسي.

---

(١) شكل التميز النوعي مجالاً مهماً للمنافسة اللاسعرية التي كانـت وراء البنيـة الرأسمالية الجديدة، كما شرحها كل من (جامبرلن وجوان روبنسون) كما سبق بيان ذلك في الفصل الأول.

(٢) الشوكاني، ج٥، ص/ ٢٤٩.

والآن إذ استقام لنا أن نستعرض مصادر القـوة الاحتكارية للمحتكـر فإنه يتعين علينا أن نحدد موقف الأحكـام الشـرعية مـن مـداخل الاحتكـار هـذه، ولا أشـك في أن هـذا الـذي أكتبـه هـو مسـألة محض اجتهاديـة، وسأكون شاكراً جداً لأية ملاحظة يدلي بها ذو رأي في الموضـوع، سيما ما كان مخالفاً منها لما أثبته هنا.

فأما بصدد تملك المواد الأولية فـلا يُشـك ان للإسـلام أحكامـاً محـددة وواضـحة تـرفض الاستئثار القـائم علـى القـوة «لا حمـى إلا لله ورسـوله ﷺ»[1] وتعلن تشريك بعض الموارد الأساسية و«المسلمون شركاء في المـاء والكلأ والنار»[2] وترفض أن تحتجز الأرض، وأن يؤخذ لها حظ وأجر ــ على خلاف سأبسطه في حينه لاحقاً ــ وتضـع الأحكـام قواعـد للإقطـاع الشرعي تحول دون احتكار الملكية، ولقد نعلم أن النبي ﷺ أقطع بلال بـن الحارث أرضاً فعجز عنها فاسترجعها منه عمـر ﷺ قـائلاً: خـذ مـا قـدرت على عمارته ورد الباقي[3]. وحظر الشرع جواز تملك أراضي الفتوح على سبيل الاختصاص، فهي مـن موضـوعات الاسـتخلاف الاجتمـاعي، كمـا تأكد في السواد ومصر والشام[4].

وهكذا نرى أن الأحكام الإسلامية لا تحمي الاحتكار الخاص للمـوارد الطبيعية والمواد الأولية، إنما تقوضه، فلا يتصور مثلاً أن يحتكر منتج للميـاه

---

(١) البيهقي، السنن الكبرى، ج٦، ص/ ١٤٦.

(٢) سنن أبي داود، ج٢، طبعة البابي الحلبي، ص/ ٢٤٩.

(٣) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، ص/ ٤٠٨.

(٤) أبو يوسف، الخراج، ص/ ٢٤، ٤٠. أبو عبيد، الأموال، ص/ ٨٣.

المعدنية إنتاجها، وهي موضوع للاستخلاف الاجتماعي، وكيف يتصور أن يحتكر منتج إنتاج الثروة السمكية مثلاً والأنهار والبحار هي موضوع للاستخلاف الاجتماعي، ولا يتصور أن يستأثر بالإنتاج الزراعي ــ أو جنس منه ــ محتكر ومصادر المياه والأرض البيضاء هي موضوع للاستخلاف الاجتماعي. أما الماء المستخرج من الآبار أو العيون فيرى الفقهاء ان مستخرجه أولى به إلا أنهم يرون وجوب بذل فضله. «لا تمنعوا فضل ماء لتمنعوا به الكلأ»[1]. وفيما عدا الماء المحرز والمستخرج من قبل مالك الأرض في أرضه فالأحكام الشرعية تعمم الانتفاع بالمياه، وبحسب الوظيفة الاقتصادية لها[2].

وقد يكون مناسباً أن أشير بهذا الصدد إلى حقوق الامتياز، فهي وثيقة الصلة بموضوع احتكار الموارد، وفي هذا الصدد أثر عن النبي ﷺ أنه أقطع (أبيض بن جمال الماربي) الملح الذي بمأرب[3]، ثم ارتجعه لما تبين له أنه ماء عد، وهو الذي له مادة لا تنقطع. قال المحقق: «شبه الملح بالماء لعدم انقطاعه وحصوله بغير كد ولا عناء» وقال (أبو عبيد): «فإنما أقطعه وهو عنده أرض موات، يحييها أبيض، ويعمرها، فلما تبين للنبي ﷺ أنه ماء عد... ارتجعه منه... ». وفي حمى المعادن، أو الأرض التي تحوي المعادن قال (الإمام الشافعي): ما كان «فيه منفعة بلا نفقة على من حماه فليس له أن

---

(١) صحيح مسلم، ج٣، كتاب المساقاة، ص/ ١١٩٨.

(٢) في تفصيل ذلك انظر: عبد السلام داود العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، ج١، ص/ ٣٦٧. محمد حسين أبو يحيى، اقتصادنا في ضوء القرآن والسنة، ص/ ٢٩٥ ـ ٣٠١.

(٣) الأموال، طبعة دار الكتب العلمية، ص/ ٢٨٩ و ٢٩٥.

يحميه، ومثل ذلك كل عين ظاهر كنفط، أو قار، أو كبريت»[1].

و(المالكية) يرون إيجاب اشتراك جميع الناس في الانتفاع بالثروة المعدنية، فأمرها إلى الإمام يفعل فيها ما يحقق المصلحة، سواء أكانت هذه المعادن في الأرض المملوكة للأفراد أو سواها، وسواء كانت جامدة أم جارية، ظاهرة أم باطنة، وهذا هو مشهور المذهب، وقد رجحه الدكتور العبادي[2]. في حين رجح الأستاذ أنس الزرقا[3] الآراء الفقهية التي تسمح بترتيب بعض الحقوق الفردية على الثروات الطبيعية، وإلى أدنى حد يغري بتحمل تكاليف ومخاطر استكشافها خاصة إذا كانت الدولة غير قادرة مالياً أو إدارياً على القيام بذلك بنفسها، لكن هذا الترجيح ليس ترجيح صحة للاجتهادات بصدد ملكية المعادن بقدر ما هو ترجيح غائي بصدد إدارة المعادن. وهذه الصلاحية تكون لولي الأمر، دونما حاجة إلى القول بالآراء المجوزة للاختصاص الفردي في المعادن.

وعليه فالدولة قد تدير وتستثمر مواردها مباشرة، وقد تلجأ إلى منح حقوق الامتياز في الثروات المعدنية، وسيكون من حصافتها ترتيب أدنى

---

(١) الإمام الشافعي، الأم، ج٤، ص/ ٤٢. وانظر لنفس الغرض الجزء الثالث من المصنف نفسه.

(٢) في تفصيل هذا الرأي وبيان الآراء الأخرى، انظر: العبادي، ص/ ٣٤٨ ــ ٣٦٠. أبو يحيى، ص/ ٢٧٢ ــ ٢٧٨. وترى وجهات النظر الفقهية أن المعدن في الأرض المملوكة ملكية فردية يملك تملكاً فردياً على خلاف بحسب طبيعته، وبمقدار الواجب فيه، أهو الزكاة ــ كما يرى الشافعية والحنابلة ــ أم الخمس كما يرى الأحناف والإمامية؟.

(٣) محمد أنس الزرقا، نظم التوزيع الإسلامية، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، العدد الأول، المجلد الثاني: ١٩٨٤، ص/ ١٤.

حد من الحقوق يكفل كفاءة الاختصاص الفردي، لكن على سبيل المشاركة بحصة شائعة، وهي عندما تفعل ذلك فينبغي أن لا تضع نفسها تحت رحمة الاحتكار، إنما ينبغي أن تكون مؤهلة لإدارته بالتدخل المباشر، أو بتوقيت وتوصيف الوضع القانوني له بشروط مسبقة حول حجم الناتج والسعر، وكل ما تستلزمه الأمثلية والرفاهية الاجتماعية من رقابة على المشروع الخاص.

وتبدو مسألة براءات الاختراع وحقوق النشر من الأمور المسوغة، طالما كفلت للفرد حقه من جهة، وكفلت للمجتمع الإفادة منه بتفعيل طاقاته للتعلم والاختراع، ومن ثم رفد المجتمع بالجديد النافع، ولقد كان من طبع النفس الإنسانية الشح **﴿وَأُحْضِرَتْ الأَنفُسُ الشُّحَّ﴾** [1] وكان من طبعها حب الخير **﴿ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾** [2] **﴿ وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبّاً جَمّاً﴾**[3] فلا بأس ـ وأمر الإنسان كذلك ـ أن تشحذ طاقاته الذهنية بالحوافز المادية، فإن كان من أهل الزهد والإيثار لم يحل بينه وبين إنفاق ما كسب حائل.

وتترك الظروف الفنية للإنتاج وظروف السوق أثرها في بنية الناتج، وقد تقدم عند الحديث عن سقوط السوق أن مسألة تفوق بنية معينة للسوق على غيرها مسألة رهينة بشروط فنية تخص الإنتاج وظروف السوق، وورد التوكيد أنه في حالات معينة يصبح الاحتكار أكفأ من

---

(١) سورة النساء، الآية ١٢٨.

(٢) سورة العاديات، الآية ٨.

(٣) سورة الفجر، الآية ٢٩.

المنافسة، وأكثر اقتصادية في موارد المجتمع، ولا يعوز الدولة لتوظيفها لمزية الاحتكار ـ في صناعات الحجم الكبير والكلف المتناقصة ـ سوى قوامتها عليه بالوسائل المعروفة، وإلزامه بمستوى الناتج الأمثل اجتماعياً، وإدارة سعر الاحتكار، أو شراء المشروع الاحتكاري وتوليها مهامه بنفسها.

أما فيما يتعلق بالتميز النوعي وإدامته فهي مسألة يحددها نمط الاستهلاك، ونمط التوزيع إلى حد ما، وكلما استطاع المنتج أن يميز سلعته عن منتجات الآخرين، كلما كسب عناصر احتكارية ناقضة للبناء التنافسي، ومن حيث المبدأ لا أعرف أصلاً للتحجير على المنتجين بضرورة أن تكون منتجاتهم متجانسة تماماً، وإن كان يستظهر من ضوابط الاستهلاك وجوب العقلانية والبعد عن التبذير والهدر، وتزوير الأذواق، وترويج الأنماط الاستهلاكية الترفية مما نعلمه في النظام الرأسمالي.

وبصدد التواطؤ فهو سلوك محرم تحتويه التوجيهات الشرعية الأخلاقية والموضوعية، وقد ورد النهي عنه في قوله ﷺ: «من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقاً أن يقعده الله بعظم من النار يوم القيامة»[1] وهو من قبيل التعاون على العدوان والبغي على عموم المستهلكين بتقييد العرض ورفع السعر. وقد جعل الفقهاء هذا السلوك مسوغاً للتسعير على المحتكر ـ كما تقدم معنا سابقاً ـ وربما كان هو الأظهر والأدعى لتدخل الدولة في كل زمان ومكان.

---

(١) الشوكاني، نيل الأوطار، ج٥، ص/ ٢٤٩.

أخلص من كل ما تقدم إلى تقرير الحقائق التالية:

١ ـ عدم التطابق بين مفهومي الاحتكار بمعناه الفقهي ومعناه الاقتصادي.

٢ ـ إن الاحتكار المطلق، أي السيطرة التامة على العرض الاقتصادي، بل وحتى على عرض سلعة لها بدائل هي ــ كما قرر نظريو المنافسة الاحتكارية ــ هي حالة نظرية صرفة مقابلة لحالة المنافسة التامة، فكلاهما حد للسوق (Extreme Limit) وليس نمطاً (Norm) له.

٣ ـ إن الاحتكار بمعناه العام ـ باستثناء الاحتكار المطلق ــ هو الوضع الواقعي للسوق، ويستمد حيثيات وجوده ودواعي تفوقه من عوامل مختلفة، تشكل مصادر القوة الاحتكارية، ومن الطبيعة الفنية للإنتاج، وطبيعة السوق بما يجعل الحديث عن حتميته أمراً لازماً، وتفوقه اعتباراً واقعياً في مجالات معينة.

إن الإسلام ــ على قدر ما استشرف من أحكامه ــ يتحفظ على سيطرة المنتج على المواد الأولية، ويضبط حقوق الامتياز بضوابط شرطية تكفل مصلحة المجتمع. وبالنسبة للمنافع العامة والسلع ذات الطبيعة الخاصة فيسجل بهذا الصدد أن الاستخلاف الاجتماعي له حضور عريض في البناء الاقتصادي من جهة، فهو بديل محتمل إن لم يكن قائماً، وهو بديل له شروطه التشريعية والمؤسسية من جهة أخرى، فللدولة قوامة تامة على النشاط الاقتصادي تقابلها مسؤوليات عريضة إزاء المجتمع.

وقد بلغ وضوح هذه المسؤولية درجة جد عالية، بحيث جعلت ولي

أمر المسلمين يتخوف من مسؤوليته الشرعية والمدنية عن دابة تعثر في أرض السواد «لِمَ لَمْ يسوِّ لها الطريق!» والإسلام من جهة أخرى وإن كان لا يحجر على تنوع السلع إلا أنه بالمقابل يحارب الأنماط الترفية في الاستهلاك، فضلاً عن محاربته التمويه، واستغفال الذوق العام، وابتزازه بالدعاية المضللة والضغط الإعلامي. أما التواطؤ: فإن الإسلام يعلن حربه عليه، ويجعل مدعاة للردع الدنيوي والعقوبة الأخروية.

وما تقدم لا يعني إقرار الاحتكار وإطلاق دوافعه الذاتية في الاستغلال، إنما الإسلام يحارب ويحاصر ذلك، ولا يقر من دواعي هذه البنية السوقية إلا ما ألزم به التطور التكنولوجي، والشروط الفنية للإنتاج، واختيار المستهلك.

وإذا كنت قد بدأت بقمة الهرم النظري بالاحتكار، ومصادر القوة الاحتكارية، فلابد من موالاة القول في المنافسة التامة، وشروط البنية التنافسية، وهو ما سأبينه حالاً لأخلص إلى أن أياً من حدود السوق: المنافسة التامة، والاحتكار المطلق تحول دونهما حوائل في اقتصاد إسلامي، تجعل من غير الواقعي بحثهما كحالات للسوق الإسلامية.

أولاً ـ المعرفة التامة:

يستفاد من عرض معالم السوق الإسلامية ـ في اشتراط التعريف والتوصيف التام والدقيق للمبيع، وللسعر، ولظروف السوق، والمتعاملين فيها ـ تحصيل المعرفة التامة للمتعاقدين كصفة جوهرية نصت عليها الآثار الكريمة، كما تقدم في الفقرات السابقة، وقد منعت الأحكام كل ناقض لهذا الشرط، فلا غرر، ولا تغرير، ولا تدليس بما يسوغ لنا معه إطلاق القول ـ وبلا تحفظ ـ عن معرفة تامة مؤمنة واختيارٍ واعٍ لكل المتعاملين، وقد استقرئ[1] ذلك من الأحكام ذات العلاقة، حيث دلت على هذا المقصد دلالة مباشرة، فالرضا الذي هو ركن التبادل يستلزم العلم على نحو مؤكد.

واستكمالاً للمبدأ الأساسي، وتحوطاً له، واحتواءاً لأي خرق فيه، تكفل الأحكام خطاً دفاعياً آخر هو مبدأ الخيار للمتعاقدين، والفقه الإسلامي يعرفنا بأشكال مختلفة منه، وحسب مقتضياتها وهذه الخيارات هي:

ـ خيار المجلس: لقوله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا...»[2]. وطالما لم

---

(١) نبه أحد تقارير السادة المحكمين إلى ما سماه لبساً أو خلطاً بين معرفة الطرفين معرفة جيدة بشروط العقد، كما هو مدون في كتب الفقه، وبين المعرفة التامة بأحوال السوق، كما هو مبين في شروط المنافسة التامة في كتب الاقتصاد، وأقرر هنا ما أكده المحكم ـ مجزياً بخير ـ من وجوب التفريق بينهما، وغاية ما أقوله: أن إنفاذ الأحكام الإسلامية تسفر عن تحقق معرفة تامة للمشاركين.

(٢) التجريد الصريح، ج١، ص/ ١٣٠.

ينفض مجلسهما فهما بالخيار بين إنفاذ ما عقداه أو فسخه، لا خلاف في ذلك، بل إن (ابن حزم) جعل الافتراق شرطاً لصحة البيع قال: «وكل متابعين صرفاً أو غيره فلا يصح البيع بينهما أبداً، وإن تقابضا السلعة والثمن ما لم يتفرقا بأبدانهما من المكان الذي تعاقدا فيه البيع، ولكل واحد منهما إبطال ذلك العقد أحب الآخر أم كره، ولو بقي كذلك دهرهما، إلا أن يقول أحداهما للآخر لا تبال...»[1].

ـ خيار العيب: ويكون للعاقد الذي يطلع على عيب لم يكن على علم به عند العقد قال (الأستاذ الزرقا) «وفقهاء الإسلام مجمعون على أن تدليس العيب يوجب للمتعاقد المدلس عليه حقاً في إبطال العقد يسمى خيار العيب.... يثبت شرعاً للمشتري... ولو لم يكن البائع عالماً به عند البيع؛ لأن المفروض في كل عقد، أن رضا المتعاقد مبني على أساس سلامة محل العقد من العيوب»[2].

ـ خيار الرؤية: بأن يكون للعاقد الذي عقد على شيء معين لم يره حق الفسخ إذا رآه، وهو محل خلاف بين الفقهاء، مصدره الخلاف في صحة العقد على الغائب، فمن أثبت صحة العقد على الشيء المغيب، الذي لم تسبق رؤيته اثبت خيار الرؤية»[3].

---

(١) ابن حزم، المحلى، ج٨، ص/ ٣٥١.

(٢) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص/ ٣٨٣. ومن قبله انظر الإمام محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، ص/ ٤٤٥.

(٣) محمد أبو زهرة، ص/ ٤٣٨.

ـ خيار الخلابة[1]: والخلابة في العقد هي أن يخدع أحد العاقدين الآخر بوسيلة موهمة قولية أو فعلية، تحمله على الرضى في العقد بما لم يكن ليرضى به لولاها، وقد نهى النبي ﷺ عن ذلك بقوله: «إذا بايعت فقل: لا خلابة، ولي الخيار ثلاثة أيام» وهذا الحديث يمنع في المبايعة كل خديعة، وهو منع ثابت بحكم الشرع، وإن لم يشترطه المتعاقد، ومقتضاه ثبوت الخيار للمخدوع، وقد ألحق بعض أهل العلم الغبن الفاحش بالخلابة لقوله ﷺ «غبن المسترسل حرام» والمسترسل هو الذي لا يحسن المماكسة، فقالوا لا يربح على المسترسل أكثر من غيره...[2].

وعرض الأستاذ الزرقا صوراً للخلابة الشائعة منها الخيانة في بيوع الأمانة، بأن يذكر سعراً غير الذي اشترى به أو قام عليه. والتناجش إذا أدى إلى غبن المشتري غبناً فاحشاً، والتغرير قولياً كان، أو فعلياً في السعر، أو الوصف بذكر سعر يغبن المشتري فيه غبناً فاحشاً، أو بالتصرية التي ورد النهي عنها، وكذا تدليس العيب فهو من الخلابة[3].

ـ خيار الشرط[4] أو التروي: «ولي الخيار ثلاثة أيام» فهذا الحديث صريح في إجازة الشرط، والنص في الشريعة حاكم على العقود، لا خاضع لأقيستها. ثم إن الحاجة تدعو إليه لمن لا خبرة له، حتى يدرأ عن نفسه

---

(١) مصطفى الزرقاء، ج١، ص/ ٣٧٤. وفي رواية البيهقي: «إذا بايعت فقل لا خلابة ثم أنت بالخيار ...ثلاث ليال...». البيهقي، ج٥، ص/ ٢٧٣.

(٢) الدمشقي، الاختيارات الفقهية، ص/ ١٢٢.

(٣) مصطفى الزرقاء، ج١، ص/ ٣٧٦ ـ ٣٨٥.

(٤) أبو زهرة، ص/ ٤٣١.

التغرير باستشارة أهل الخبرة. وترى من هذا أن الحكمة في شرعية خيار الشرط هي الاستيثاق من الرضا، والتمكين من أسبابه، والاحتياط له بكل دواعي العلم، ليكون على بينة تامة ومعرفة صحيحة. وتجدر الإشارة إلى أن ابن حزم قد اعترض على خيار الشرط، سيما على مدته، وقال عنها: إنها أحكام لا يعرف لها أصل[1].

- خيار الغبن: ويثبت للمتعاقد الذي يغبن في السعر، كما هو الحال في تلقي السلع، فقد جعل لهم النبي ﷺ الخيار إذا هبطوا بها الأسواق. وقد أشار (ابن حزم) بتوكيد بالغ أن رد البيع من عيب ليس أولى من رده من غبن في السعر[2]. ونقل عن أبي حنيفة ومالك والشافعي أنه لا رجوع للبائع والمشتري بالغبن قل أو أكثر، لكنه ذكر رواية لابن القصار عن مالك أن الغبن إذا بلغ الثلث فإنه يرد[3].

والغبن عند الفقهاء على قسمين: يسير وهو: ما وقع ضمن تقدير المقومين، وفاحش وهو: ما تجاوز تقديرات المقومين جميعاً. وجعل متأخرو الحنفية الغبن الفاحش نصف عشر القيمة في العروض المنقولة، وعشرها في الحيوان، وخمسها في العقار. وبهذا أخذت المجلة[4].

هكذا تحوط الشرع لأجل المعرفة التامة والتصرف بحسبها، وكذلك تحوط لأجل التصرف الواعي المختار الخالي من كل عيب من عيوب

---

(١) ابن حزم، ح٨، ص/ ٣٧٠.

(٢) ابن حزم، المحلى، ح٨، ص/ ٤٤١.

(٣) المصدر أعلاه، ص/ ٣٣٩.

(٤) مصطفى الزرقا، ج١، هامش، ص/ ٣٧٨.

الرضا، أو شوائب الإرادة كالإكراه وبيع المضطر، كما أحسن تسميتها الأستاذ الزرقا.

ثانياً ـ تجانس المعروض:

إن تجانس السلعة موضوع التبادل ـ هي وإن كانت مسألة فنية ـ فإن مردها إلى ذوق المستهلك وتقديره بصدد المنتجات المعروضة في السوق، والتي تؤدي نفس الغرض، ولا أعرف في أحكام السوق الإسلامية أي ضابط ملزم للمنتجين بتنميط منتجاتهم، ولا للمستهلكين بتنميط أذواقهم أيضاً، مع أن الباحث في الفقه الإسلامي يجد حديثاً عن الأموال موضوع التبادل وتصنيفها إلى الربويات والمثليات من (المكيلات والموزونات والمذروعات) والمتقيمات مما ليس يندرج في الصنف الأول والثاني، إلا أن المثلية المشار إليها في هذا السياق لا يسوغ اعتبارها تقريراً شرطياً لبنية معينة للسوق، ونحن نربأ بالتحليل الجاد عن مثل هذا العسف، على أنه ينبغي القول أن التمييز الوهمي بالدعاية والتضليل في إسباغ صفات مزعومة لنوع من السلع، كل ذلك مما يندرج تحت باب التغرير لتنفيق السلعة.

ولا نشك قطعاً بضرورة التمييز بين الإعلام التعريفي المجرد بسلعة معينة وبين تزوير إرادة وذوق المستهلك نحوها ونحو بدائلها ومكملاتها وشريكاتها في دخل المستهلك مما يندرج تحت باب الإكراه النفسي.

إن الحرب الدعائية بين المنتجين قد أدت إلى الهدر في الموارد، وإلى ارتفاع الأسعار، وكل ذلك تكلفة يتحملها المستهلك في النهاية، وهي

خسارة سافرة لموارد المجتمع يفيد من تبذيرها المنتجون. فالتمييز النوعي والمنافسة اللاسعرية سمات أصيلة للرأسمالية المعاصرة، وقد دفع ذلك إلى تأصيل الميول التبذيرية[1] في بنية الإنتاج الرأسمالي وفي أنماط الاستهلاك.

ثالثاً ـ كبر عدد المشاركين في السوق وضآلة تأثير كل منهم:

سبق القول بأن من شروط المنافسة التامة هو كبر عدد المشاركين في أسواق السلع والموارد، وضآلة إسهام كل منهم في التعامل، بحيث لا يكون له أثر معتبر في السوق. إن هذا الشرط النظري: ذرية المنافسة التامة ـ كما يسمونها ـ لا يعكس موقفاً مذهبياً معيناً، إنما حصيلة لظروف تتعلق بالعرض والطلب تجعل المتعامل آخذاً للسعر (Price Taker) لا محدداً له.

والإسلام لا يشترط هذا في سوقه على ضوء المعالم التي أتيح لنا إدراكها، وإن كان في الوقت ذاته يحصن السوق من الميول التي تحاول أن تفيد من التركيز لأغراض خاصة، دون أن يكون للتركيز ذاته وظيفة اقتصادية مبررة، مثال ذلك النهي عن (بيع الحاضر للباد)، وأن يكون له سمساراً، حيث بدت لي العلة هي مركزة التصريف دون مسوغ اقتصادي معتبر، ثم النهي عن (تلقي السلع) الذي يوفر فرصة أكبر للقاء أكبر عدد من المشاركين في سوق معلومة الموضع، كما هي سوق المدينة.

وقد جاء النص صراحة على لعن المحتكر «المحتكر ملعون، والجالب

---

(١) في رصد هذه الميول انظر كتابات: بول سويزي، رأس المال الاحتكاري. تشارلز كارتز، في الثروة ومعناها. ثورشتاين فبلن، الطبقة المترفة. فانس باركارد: ناع الضياع. جالبريث، مجتمع الوفرة.

مرزوق»، ووردت الأحكام التي تحصن السوق الإسلامية من محتكري البيع، ومحتكري الشراء، الذين يستغلون نفوذهم، وتمركزهم لابتزاز الناس، وورد النهي جملةً عن بيع المكره، وبيع المضطر، وعن سوم الرجل على سوم أخيه، وعن بيع الرجل على بيع أخيه.

وحين لا يكون للاحتكار غاية سوى استجماع القوة ضد الفريق المشارك الآخر نجد الإسلام يحرم التواطؤ، ويجعله أحد مسوغات التسعير في السوق الإسلامية، ويعلن الوعيد على «من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم، كان حقاً على الله أن يقعده بعظم من النار يوم القيامة».

وفيما خلا هذه الأحكام لم أجد في الإسلام حكماً ملزماً بذرية المشاركين في السوق الإسلامية.

رابعاً ـ حرية الحركة من وإلى السوق:

لم أجد في البناء الحكمي المنظم للسوق الإسلامية ما يحجر على أي من المشاركين حركته في دخول السوق أو الخروج منها، بل إن تلك الحرية مكفولة ومدعمة أيضاً بتأمين المعرفة التامة، فلا جهل ولا إكراه، ولا تواطؤ ولا احتكار شراء، ولا احتكار بيع، إلا ما كان مبرراً، ولا تسعير إلا ما دعت إليه ضرورة.

وقد يبدو القول بغياب الحواجز الملفوظة، أو الملحوظة متناقضاً مع ما تقدمَ معنا عند الحديث عن براءات الاختراع وحقوق الامتياز، وفي الحق أن الأصل هو حرية السوق المكفولة، إلا أن يحول دون ذلك شرط

موضوعي من طبيعة السلعة، أو حجم السوق، أو شرط تلتزم به الدولة على نفسها عند منح حق الامتياز، فهذه استثناءات لا تستمد مشروعيتها من أعمال قوة أو إثرة أو تواطؤ، إنما تستمد رخصتها من الوظيفة الاقتصادية، التي تؤديها، والتي ترى الدولة المسلمة القيمة إجازتها، وضمن شروط عدم اجتزاء الاحتكار للرفاهية، سواء في مستوى الناتج الأمثل اجتماعياً، أو في مجال السعر، أو ضغط ذلك إلى أقل حد، لابد منه لإغراء الاحتكار وإدامة توظيف طاقاته لصالح المجتمع، وفي كل الأحوال يبقى تدخل الدولة أمراً محتملاً عند أي إخلال بمنظومة الشروط الكافلة للرفاهية في المجتمع الإسلامي.

أختم هذه الفقرة بالقول: أنه في الوقت الذي تشترط فيه المعرفة التامة، والتصرف المختار، ووسائلهما في السوق الإسلامية، وفي الوقت الذي تتيح فيه الضوابط الإسلامية قدراً من حرية الحركة، لا يقيده إلا الشرط الفني، واعتبار المصلحة العامة، ومن ثم الرفاهية الاجتماعية، فإنه ليس هناك ما ينص على تجانس السلع، أو كبر عدد المشاركين، وإن كانت هناك ضوابط تحصن من الميول الاحتكارية غير المبررة. فالأصل في الاقتصاد الإسلامي هو التخصيص الكفء، والرفاهية الاجتماعية، والبنية التي تكفلهما، في حين كان الأصل في نظام السوق هو المصلحة الخاصة للمشروع الخاص، وكانت الضوابط الملزمة بكفاءة التخصيص أو الرفاهية استثناءاً غالباً ما تعارض مع فلسفة المشروع الخاص ومنظومته القيمية.

لعلي لا أضيف جديداً إذا قلت: إن بنية السوق الإسلامية هي ليست تنافسية بكل تأكيد مثلما هي ليست احتكارية بنفس التوكيد، فهي لا شك بين هذه الحدود النظرية القصوى، والاعتبار الأظهر فيها أنها دالة لمستوى التطور الفني وظروف السوق، وهي تحارب الميول الاحتكارية كدوافع غير مبررة اجتماعياً كالمضاربات السعرية، وسياسات الإغراق، والتواطئات مثلما تحارب سوم الرجل على سوم أخيه، وبيعه على بيع أخيه، وغيرها من ممارسات المنافسة (Rivalry) التي تشكل العتبة الأولى المفضية إلى المركزة والاحتكار.

وفي ظل منظومة الأحكام والقيم الإسلامية تتحدد بنية السوق الإسلامية، وأظهر ما فيها هو المعرفة التامة المؤمنة، وحرية الاختيار، والتصرف في المجالات التي يكون للمشروع الخاص فيها المبادرة، إذ كما نعلم أن النموذج الإسلامي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون نموذج منافسة تامة، ولو نظرياً؛ ذلك لأنه لا يمكن أن نتصور نموذج اقتصاد إسلامي بدون تدخل الدولة.

فالنموذج الإسلامي من حيث المبدأ نموذج مختلط (Mixed) فالدولة تملك نيابة عن المجتمع جزءاً من الموارد (الاستخلاف الاجتماعي) وهي إلى ذلك قيمة على جزء آخر (استخلاف بيت المال) وعلى الأداء الاقتصادي عموماً، وكل ذلك لا يقتضي أن تعرض نفسها ـــ من حيث الأصل ـــ

بديلاً عن المبادرة الفردية، ولا تجهز آلية بديلة عن آلية السوق، إنما تكفل سلامة عمل ذينيك من خلال جملة الضوابط التي سبق بحثها.

وإذاً فالنموذج التنافسي بمحتواه الغربي غير وارد البتة في اقتصاد إسلامي، والدولة الإسلامية بالحكم دولة مشاركة في النشاط الاقتصادي، وهي منتجة مثلما هي مستهلكة، وهي قيمة على التوزيع وإعادته، مثلما هي قيمة على إنفاذ التبادل على الوجه المأذون شرعاً. إن هذه القناعة وثيقة الأصول تختزل جانباً كبيراً من الجدل الذي ألجأ بعض الإسلاميين أنفسهم إليه، وتكشف عن تبعية منهجية في تفكير بعض آخر حول البنية التنافسية للسوق الإسلامية.

إن النموذج الغربي بدأ تنافسياً في السلوك (Rival) لكن المنافسة فيه أفضت بذاتها إلى الاحتكار نظرياً وعملياً، والآن أصبح الحديث عن منافسة فعالة (Workable competition) طموحاً للرأسمالية المعاصرة.

إن الإسلام قد حصّن بنية سوقه من بذور الميول الاحتكارية في الوقت الذي منع فيه السلوك التنافسي اللامسؤول، إذ منع سوم الرجل على سوم أخيه، وبيعه على بيعه، ومنع النجش، ثم منع أيضاً التواطؤ، والاحتكار والإغراق، والمضارة، وحرب الأسعار، فسد مداخله إلا ما ألزمت به ضرورة فنية، أو وظيفة اقتصادية، فبنية السوق بنية واقعية ابتداءاً، للدولة فيها حضور المشارك والقيم، وللأفراد مبادرتهم في ظروف من المعرفة التامة، وحرية الإرادة، وحرية الدخول والخروج، فلا تحجير على المشاركين، سواء بقيد ملحوظ أو بقيد ملفوظ، إلا ما رجحت المصلحة

الاجتماعية تبريره، وما كان الاحتكار والحجم الكبير فيه راجحاً كالمنافع العامة، والاحتكار الطبيعي، فإن الرفاهية الاجتماعية عندئذ تكون مع الاحتكار، مع ملاحظة أن الدولة تظل قيمة وبديلة للاحتكار في كل الظروف. أما مجالات الإنتاج ذات الكلف المتناقصة، والسلع التي لا تقتضي الاستثناء فوجود الدولة فيها يصبح ضرورة محتمة.

وهكذا نرى أن المنافسة الذرية ـ كما يسمونها ـ وإن كانت تعتبر أكفأ من غيرها من أشكال السوق من حيث وفرة الناتج وانخفاض السعر، إلا أن الحجة قد قامت بتفوق الاحتكار عليها عند اقتضاء الضرورة الفنية والرفاهية الاجتماعية، ولم يكن تدخل الدولة يوماً ما في النشاط الاقتصادي استثنائياً، ولم تكن البنية بالأصل تنافسية ليكون الاحتكار بمعناه الاقتصادي استثناءاً عليها أيضاً.

إن النموذج الإسلامي بالأصل هو نموذج معياري واقعي يرتبط بالرفاهية الاجتماعية والكفاءة التخصيصية مباشرة دون أن يشترط حجراً على الشرط الفني للفعالية الاقتصادية، والسيما الأوضح لهذا النموذج هي استثناء بعض الموارد من دخول السوق، وتحديد سعر عقدي لها من قبل السوق، أو من قبل الإدارة الاقتصادية، إن ذلك يعني اللجوء إلى آلية بديلة بصدد تسعير هذه الموارد، وهذه هي آلية الفرصة التوظيفية البديلة كموجه تخصيصي وتوزيعي في آن واحد.

ومفهوم الفرصة البديلة يقابل ـ في التحليل الجزئي ـ بالمكافأة العقدية للمورد، إنّ رأس المال النقدي يمكن أن يوضع في المصرف فيحصل على

مكافأة عقدية مقطوعة لا تعتريها المخاطرة، ويمكن أن يتحمل مخاطرة النشاط الاقتصادي ويتأهل للربح. إنّ وجود كلا البديلين الممكنين يجعل أصحاب رؤوس الأموال ــ خاصة المتردّدين منهم ــ يفضلون العائد المضمون على عائد المخاطرة. وحينما يدفع المنتج للمورد سعره المحدد فلن يكون لمالكه حافزاً لتوجيهه إلى حيث ترتفع إنتاجيته الحدية، أو إلى حيث تقترن إنتاجيته الحدية الخاصة بوفورات ترجح استقطابه لصالح الرفاهية.

إنّ الإسلام إذ يرفض ويحرم المكافأة العقدية، فإن الموجه الهادي للمورد ـ سواء على صعيد الفرد أو صعيد المجتمع ـ سيكون الفرصة البديلة، وسيكون من رشد المنتج، ومن رشد مالك المورد اختيار الاستخدام الأفضل، ويجهز هذا الوضع المؤسسي آلية دائبة تحاصر جيوب اللاكفاءة في تخصيص الموارد.

وما خلا ما نص الشرع على استثنائه من المعاوضة العقدية على أصله، أو منفعته من الموارد، فله أن يدخل السوق ويحرز مكافآته العقدية شريطة ذلك الرضا القائم على المعرفة التامة والتصرف المختار بلا إكراه أو تضليل شأن المنتجات النهائية، ولا غبار على اشتقاق قيمته من قيمة المنتجات النهائية التي ينتجها، ولا غبار أيضاً على توقف المنتج عن توظيفها عند الحد المسوى (Equalize) لسعرها مع قيمة إنتاجيتها الحدية، فذلك وجه رشد للمنتج لا حجر عليه في ابتغائه ما لم يقم دليل بخلافه.

يمثل منحني متوسط الإيراد منحني الطلب على ناتج المشروع، وهو لا شك يتخذ الشكل المنحدر تجاه اليمين، وقد سبق تفسير ذلك. أما منحني عرض المشروع فهو عبارة عن منحني التكاليف الحدية (في الجزء الذي يعلو متوسط الكلفة المتغيرة منه) والمنتج في ظل أسواق المنافسة غير التامة، حيث لا يتطابق متوسط الإيراد مع الإيراد الحدي، لا يعود يحدد سلوكه بمنحني الطلب (متوسط الإيراد) إنما يعدل عنه إلى الإيراد الحدي.[1] ونعلم إن منحني الإيراد الحدي في أسواق كهذه يقع تحت منحني الإيراد المتوسط، ومن تقاطع منحني الإيراد الحدي مع الكلفة الحدية يتحدد مستوى الناتج المعظم لربح المشروع، أو المدني لخسارته، ويؤشر تقاطعهما أيضاً السعر على منحني الإيراد المتوسط.

إن المحدد لربحية المشروع من خسارته هو منحني متوسط الكلفة المتوسطة الكلية، فإذا كان مستوى هذا الأخير تحت منحني الطلب في المستوى الذي يؤشره تقاطع الإيراد الحدي والكلفة الحدية كان ذلك معبراً عن ربح يحققه المشروع، وإن كان العكس دل على الخسارة، في حين يحقق المشروع ربحاً اعتيادياً إذا ما كانت المنحنيات المتوسطة متماسة في

---

(١) أشارت (جوان روبنسون) إلى أن الأداة الأولى المطلوبة لتحليل الاحتكار هو زوجين من المنحنيات المتوسط والحدي، ومفهوم المتوسط والحدي يمكن أن يطبق في تحليل التكاليف والمنفعة والإيراد وإنتاجية عناصر الإنتاج انظر:

Joan Robinson, «The Economic of Imperfect Competition», Op. Cit., p. 26.

النقطة المقابلة لتقاطع المنحنيات الحدية.

إن هذا النظام المنطقي لا غبار عليه، ويصدق في نظام السوق مثلما يصدق في نظام اشتراكي، وكذا الحال في اقتصاد إسلامي، لكن خصوصية الاقتصاد الإسلامي تتمثل في أثر الأحكام الإسلامية على المنحنيات ذات العلاقة شكلاً ومحلاً.

إن النقطتين الجوهريتين في هذه الناحية هما في كيفية دفع المنتج إلى مستوى الناتج الأمثل اجتماعياً (حيث يتقاطع منحنى الطلب: متوسط الإيراد، مع منحنى العرض: الكلفة الحدية) عند مستوى التكلفة المتوسطة الدنيا، أي بما يحقق الكفاءة الإنتاجية. وهذه نقطة مشتركة تطمح إليها النظم المختلفة على حد سواء، فإن لم يعد ذلك ممكناً بسبب انتقاض البنية التنافسية (انحدار منحنى الطلب إلى جهة اليمين) فلا أقل من السعي إلى بلوغ أقرب الأوضاع من ذلك، وهذا ما توفره الأحكام ذات الصلة.

أما النقطة الفارقة بالنسبة للاقتصاد الإسلامي فهي في مكونات التكاليف وباختصار، فإن المنتج في اقتصاد سوق يتحمل تكاليف عقدية تشمل تكاليف كل العناصر الإنتاجية الموظفة في مشروعه (أجور + فوائد + ريوع)، إلا أن التوظيف العقدي بالبدل المحدد لا يصح في الإسلام بالنسبة لعنصر رأس المال النقدي باتفاق، وكذلك بالنسبة للأرض البيضاء على خلاف سنبينه في حينه. إن الأثر الأولي والظاهر لهذا الحكم يعني أن مستوى التكاليف المتوسطة الكلية لا شك سيكون أخفض لمشروع في اقتصاد إسلامي عنه بالنسبة لمشروع في اقتصاد السوق، لكن هذا الانطباع

الأولي يقود إلى الاعتقاد بأن الاقتصاد الإسلامي سيعاني حتماً من مشكلة تبذير في الموارد، وعدم ترشيد استخدامها؛ لأن سعرها السوقي سيكون صفراً، سيما وأن التجربة الاشتراكية تلقي أضواءاً كاشفة على هذا الموضوع. وسأعود لمناقشة هذا المقال بتفصيل أكبر في الفصل الأخير.

أما الآن فإن ما أريد إثباته هنا هو أن نظام السعر الذي عرفه اقتصاد السوق في تحديد أسعار الموارد من خلال نظرية الإنتاجية الحدية، والذي أعربت الاشتراكية لاحقاً عن ضرورته من خلال نظام لسوق التجربة (نموذج تايلر – لانكه) عن طريق العزو (Imputation) لا يبدو لي مطرداً في اقتصاد إسلامي لمبدئية الضوابط المشار إليها في هذا الصدد بشأن رأس المال النقدي والأرض البيضاء، وحتى مبدأ التراضي والعقد المدني بهذا الشأن لا يغير شيئاً من حرمة الفائدة، فهي من حقوق الله، وشرعه لا يسقطه رضا المتعاقدين.

وإذاً ـ وحتى لا يقع التحليل في هوة القياس اللاشعوري ـ فإن القول بحجب المعاوضة العقدية لهذه المدخلات، لا ينبغي أن يفهم على أنه يعتبرها موارد حرة لا سعر لها، إن سعرها يعاد تعريفه في كل لحظة من خلال فرصة التوظيف الحقيقة البديلة، وهذه آلية سندرك تفوقها على نظام السعر العقدي فيما بعد، والمورد الأصلي الذي يدخل السوق هو العمل، ومع أن الأجر يتحدد بالتراضي بين العاقدين من خلال تفاعل العرض والطلب، إلا أنه لا ينكر أن هناك تكييفا مهماً في عائده وشروطه، وسنبين أبعاد كل ذلك لاحقاً.

وفيما عدا الملاحظات الأساسية المتحفظة بصدد انضواء مدخلي رأس المال النقدي (والأرض البيضاء) في آلية السوق، واشتقاق اقيامهما على النحو الذي تحدده نظرية الإنتاجية الحدية، وعلى دخولهما في السوق عقدياً أصلاً، وبصدد عرض العمل وتكييفه، أقول ــ فيما عدا تلك الملاحظات ــ: لا أجد ما يبرر فيه القول، فلست بصدد إعادة عرض التحليل الجزئي، سواء بالنسبة لنظرية توازن المستهلك، أو المنتج، أو ملاك العوامل الإنتاجية، فما ينبغي الالتفات له أن هذا التحليل ــ وإن كان يشكل مادة النظرية الغربية إلا أنه ــ يشكل نظاماً منطقياً في أي نظام اقتصادي، ولا ينبغي النظر إليه باعتباره حكراً على النظام الرأسمالي، غاية ما في الأمر أن لكل واحد من النظم معالم مذهبية تترك أثرها في مدخلات هذا النظام المنطقي ذاته (حيثياته) ومن ثم في مخرجاته (قناعاته واستنتاجه).

وإذ أقرر ذلك فإنما أقنع من إعادة عرض التحليل بصورة شمولية ومنهجية بإثبات بعض الملاحظات، التي أراها ضرورية في مختلف مراحل صياغة النظرية الاقتصادية، وسواء في ذلك ما نصت عليه الأحكام إيجاباً مما يقتضي تضمينه، أو سلباً مما يتحتم استثناؤه والنظر في بدائله.

ملاحظات حول التوازن

توازن المستهلك:

لما كان الطلب الاستهلاكي هو الطلب المقصود أصلاً، إذ به تشبع الحاجات البشرية، فقد كان منطقياً أن تستهل النظرية الاقتصادية ببحث سلوك المستهلك. وكما هو معروف فقد وضعت في ذلك نظريتان سبق عرضهما في الفصل الثاني، وهما نظرية المنفعة الحدية العددية، التي ترى أن توازن المستهلك يتحقق عندما تتساوى المنافع الحدية لإنفاقه، وعندما يكون مجموع تصرفه في الوجوه المختلفة مستوعباً لكامل دخله. وكان النقد الرئيس الموجه لهذه النظرية هو عدم إمكان تقدير المنفعة عددياً، ثم كان تحليل السواء، حيث يطلب من المستهلك اختيار توافيق السلع التي تجعله على سواء، دون حاجة إلى تقديرها عدديا. واعتبرت هذه النظرية أطوع من الأولى، سيما باستخدامها منحنيات السواء في تحليل توازن المستهلك.

ومع أن النظرية الأخيرة ـ كما قلت ـ أطوع من الأولى إلا إنني أعتقد أنها تجريدية إلى حد يفقدها الواقعية في تحليل توازن المستهلك، فهي تفترض أن خيارات المستهلك تتم بين سلعتين فقط، وهذا فرض مفرط في التبسيط مع سلاسة التحليل في ضوئه، والذي أراه هو أن النظرية العددية يمكن أن تكون أكثر عملية إذا استعضنا عن التقدير العددي لوحدات المنفعة بتقدير حدسي لها في وجوه الإنفاق المختلفة.

وأحسب أن هذا أكثر إمكانية وأجدى فائدة؛ لأنه يتيح للمستهلك النظر إلى كل وجوه الإنفاق مرة واحدة، وليس إلى مفاضلات جزئية بين سلعتين أو وجهين بديلين للإنفاق فقط. وهذه القدرة الحدسية (الخرصية) إلى ذلك حاضرة في ذهن المستهلك، كل مستهلك، وإن لم يصرح بها، فمثلما يستقر السائل الذي يسكبه الفيزيائي في أوان مستطرقة عند مستوى واحد في كل هذه الأواني على اختلاف أشكالها، كذلك يحدس (يخرص) المستهلك ذلك المستوى الذي يستقر عنده سيل المنافع الذي يجنيه المستهلك بدخله من وجوه الإنفاق المختلفة، ولأن أوعية المنافع ليست مدرجة تدريجاً مشتركاً وموضوعياً لدى الجميع مثلما هي آنية الفيزيائي، فالمعول عليه إذاً هو الخرص والحدس الذاتي، وليس الحساب الدقيق.

يبقى ـ بعد أن رجحت هذه الصورة الحدسية لنظرية المنفعة في تفسير توازن المستهلك ـ أن أشير إلى أن هذا النظام المنطقي، ليس هناك ما يؤخذ عليه، باستثناء تكييف دالة المنفعة الشخصية مع البناء التشريعي والقيمي الإسلامي؛ ليكون للمنفعة أفق أرحب، ولاستمثالها مدى أبعد يسع الدنيا والآخرة، فيعاد ترتيب الأولويات والبدائل على ضوء ذلك، فتحذف بنود من دالة التفضيل لا يقر لها بالمشروعية (المحرمات: الخبائث)، وتضاف بنود جديدة (الواجبات والمندوبات، والوسائل المادية لاجابتها). وكل ذلك في ظل البعد الإيثاري، البعد الأخروي، الذي يجعل منفعة الفرد لا تمر إلا عبر قنطرة المصلحة العامة والمنفعة الاجتماعية.

وقد كان سلوك المسلمين مجسداً لهذا الفهم الجديد في حياتهم، فهم

الذين أراقوا الخمور لما نزل تحريمها قائلين: انتهينا انتهينا، ومنهم الذين يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومنهم الذين أنفقوا أموالهم في سبيل الله، وتركوا رضا الله ورسوله زاداً لأهليهم في مهاجرهم وفي مقامهم.

وحين تتداول شربة ماء بين الجرحى العطاش كل يؤثر أخاه، أو حين يدور طعام بين بيوتات المسلمين هدية، كل يؤثر بها جاره، فتعود من حيث أتت، وحين تعلل الأم أولادها لتصرفهم عن وجبة عشاء تؤثر بها ضيفاً، كل ذلك أفعال محمودة لذاتها، وهي أخلاق سامية تخلق بها المسلمون، وهي إلى ذلك وسيلة لكسب الرضا الأخروي، وبحساب النفعية ذاتها، لكن ليس المنفعة المقصورة على الدنيا ولذائذها، إنما المنفعة الخالدة والنعيم المقيم، كيف لا والمسلم يحضه نبيه ﷺ أن يجعل بينه وبين النار درءاً، ولو بشق تمرة يجتزئها من غذائه، ويجعلها في يد سائل أو محتاجَ؟! وإذ يخرج الإمام علي ﷺ عن ملكيته الشخصية فيخلع خاتمه على سائل، فإنه بذلك يجسد النهج الجديد. إنها عملية إعادة تعريف للمنفعة حسب منظومة القيم الإسلامية، منفعة الخلود وزاد المعاد.

توازن المنتج:

وإذا تجاوزنا المستهلك إلى المنتج نجد أن النظرية الحدية أقدر على تقديم تفسير لتوازن المنتج مما هي في الاستهلاك؛ وذلك لإمكان حساب العائد والتكلفة.

وإجمالاً يمكن القول: أن التوازن يعني الوضع الذي يحقق فيه المنتج أكبر ربح ممكن، أو أقل خسارة لابد منها، ويتحقق ذلك من موائمات

محددة في سوق الناتج وفي سوق المدخل، وقد قدمت النظرية الاقتصادية نظاماً منطقياً لتأشير هذا الوضع، لا غبار عليه، طالما التزم المنتج المسلم توجيهات المذهب الاقتصادي في الإسلام.

إنّ المساواة بين الكلفة الحدية والإيراد الحدي تعني المساواة بين ما تضيفه وحدة الناتج إلى الإيراد الكلي وإلى التكاليف الكلية، وما لم تتحقق هذه المساواة فهذا يعني وجود فرصة: إما لزيادة ربح المنتج، أو لتدنية خسارته (Minimize) ، والمساواة بين الإيراد الحدي والكلفة الحدية تعني أكبر فجوة موجبة (ربح) بين الإيراد الكلي والتكاليف الكلية، أو أضيق فجوة سالبة (خسارة) بينهما.

وبالنسبة لسوق المدخلات فإن المنتج يحقق توازنه حينما تتساوى قيمة الإنتاجية الحدية لوحدة المدخل مع سعرها، هذا في سوق منافسة تامة، أمّا حينما تنتقض البنية التنافسية فإن المنتج يقارن بين الإيراد الحدي لإنتاجية وحدة المورد مع سعرها، وتحقق المساواة مؤشر توازنه.

وحينما يستخدم المنتج أكثر من مدخل إنتاجي فإن المساواة بين الإنتاجيات الحدية لهذه المدخلات منسوبة إلى أسعارها يمثّل شرط التوازن، وحينما تكون في سوق منافسة فإن ذلك سيساوي مقلوب سعر السلعة، وحينما تنتقض المنافسة فسيكون عليه استبدال سعر المدخل بكلفته الحدية، واستبدال سعر السلعة بالإيراد والحدي، جراء بيعها بسبب قيام الاختلاف بين السعر والإيراد الحدي في سوق الناتج، وبين سعر وحدة المدخل وكلفته الحدية في سوق المدخلات.

ومرة أخرى تكيف دالة الربح والعائد مع البناء الحكمي والقيمي للإسلام، فليس المستهلك المسلم فقط يعرف الإيثار، ويبتغي البعد الأخروي، إنما المشروع ومالك المورد يعرف ذلك أيضاً، ويتكيف معه، فحين يرفض (عثمان) ﷺ أن يبيع بضاعة وردته لتجار المدينة مستقصياً ربحاً أكبر، يتساءل التجار: ومن يدفع له أكثر؟ وهم تجارها وهم جميعاً حضور! يوضح لهم أنه إن ينفقها في سبيل الله فسيحصل على عشرة أضعاف سعرها فأكثر ... ويفعل. إن منطق التجارة الدنيوية يعجز عن تفسير هذا السلوك، لكن منطق التجارة المؤمنة يفهم ذلك ويعمل به.

ويحار الناس في إدارة ممتلكاتهم وتنميتها، لكن منهم من لا يحار، فيجعل أحب أمواله وقفاً على المسلمين، كما فعل عمر وآخرون رضي الله عنهم.

ويشتري (صهيب) ﷺ دينه بكامل ثروته فيربح البيع، ويضع القوم الذين كانوا يتعاملون بالربا رباهم؛ لأنه ممحوق البركة، ويبحثون عن فرص للعوائد المضعفة ﴿**يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ**﴾. ويتسابق المسلمون في ذلك، ما تخلف منهم غني ولا فقير، حتى لمز المنافقون بعض المسلمين المطوعين باليسير...!

إنه خلق المسلمين، ومنفعة الموقنين، وتجارة المؤمنين الواثقين بما في يد الله أكثر من ثقتهم بما في أيديهم، فطوبى لك من قرن ما عرف التاريخ مثلك من قبل ومن بعد!!

إنها إعادة تعريف للمنفعة، والربحية، والكسب، وفق المعيارية الجديدة للإيمان بالحياة الآخرة، وترجمة سلوكية لها. ولا شك أن التوازن العام في الاقتصاد الإسلامي سيصطبغ بحيثيات التوازن الجزئي تساوقاً مع البناء الاعتقادي، والتشريعي، والقيمي للإسلام، وإذا كانت هذه الأحكام قد اتضح أثرها في السوق الإسلامية في تحصيل سعر سليم يمثل شرطاً ضرورياً لعملية تخصيص كفؤة (بنفس الوقت الذي يحقق المبادلة العادلة) فإنه بمفرده لا يفي بهذه الغاية ما لم يقترن بالعدل التوزيعي، الذي يسوي قاعدة الميزان السعري؛ ليكون معبراً بحق عن تقييم اجتماعي ينطلق من قاعدة موحدة، ولأجل ذلك فسيكون التوزيع هو المحطة التالية في مسار هذا الحديث.

الفصل السادس

نظام التوزيع الإسلامي وآثاره التخصيصية



تمهيد

استكمالاً لبحث المتغيرات ذات العلاقة في تخصيص الموارد فلابد من بحث التوزيع ونظامه في الإسلام. وإن هذا يجعلني أعود لاستدعاء الشاهد المشترك في قضية سبق لي ان بحثتها، وهي قضية تجانس التركيب الاجتماعي في الإسلام، وكان التوزيع أيضاً أحد محدداتها الرئيسة، وعليه ستكون معالجتي للتوزيع موجهة لخدمة الفرضية الأساسية لموضوع هذا البحث، أي بصدد الكفاءة التخصيصية للموارد في ظل الإسلام.

إن ذلك يشطر تفكير الدارس في اتجاهين: **الأول**: يتمثل في الجانب الحقوقي لمسألة التوزيع والتصاقها بمسألة (العدالة). أما **الثاني**: فيتمثل في جانب الإدارة الاقتصادية للموارد، يستوي في ذلك ما كان منها موضوعاً للاستخلاف الفردي والاجتماعي، وهذا الجانب يعكس اعتبار (الكفاءة).

إن هذا الفصل وإن كان يبدو مبرراً في العرف الأكاديمي تساوقاً مع الرأسمالية مذهباً ونظاماً إلا أنه تكلف وقسر يخفي خلفه عدم الاستعداد لمناقشة واقع التوزيع القائم، أما في الإسلام فالكفاءة والعدالة وجهان لحقيقة واحدة، حقيقة النظام الاقتصادي الإسلامي، وهذا يذكرنا أيضاً بمفهومنا المميز للاستخلاف الفردي، الذي ينطوي على الحق الفردي المدار لصالح المجتمع، أو الوظيفة الاجتماعية للحق الفردي، فالأحكام الشرعية تثبت المزية مقترنة بالوظيفة، ومثلما يطلب توزيع المزايا بعدالة كذلك ينبغي أن يكون أداء الوظائف أداءاً كفوءاً أيضاً.

وبهذه الرؤيا المركبة فقط نستطيع أن نقيم التوافق والتطابق بين العدل

التوزيعي والكفاءة التخصيصية، على أنه ينبغي أن لا يغيب عن الذهن أن الكفاءة التخصيصية في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي مردها ــ وبقدر تعلق الأمر بالتوزيع ــ إلى أمرين أيضاً:

الأول: يتصل بالجانب الحقوقي مباشرة من خلال توزيع المزايا، وبالتالي تسويات جانب الطلب والاقتراع الموزون لاستعمالات الموارد بحسب الحاجات الحقيقية.

الثاني: يتعلق بالجانب الإداري، وما يتضمنه من حفز وتوجيه للقائمين على الموارد نحو الكفاءة من خلال الإدارة الموجهة للموارد التي بحوزتهم، ويبدو أن تجارب النظم قد أفرزت تشخيص الأمر الأول، وإن لم تستطع أن تعالجه، بعد أن تترس الوضع الراهن بمبدأ سيادة المستهلك من جهة، ومشروعية نظام التوزيع القائم من جهة أخرى، في حين لم يحظ الأمر الثاني ــ في حدود ما أعلم ــ بأي اهتمام يذكر في أي من النظم الوضعية، لا تشخيصاً ولا علاجاً. وواضح أن النقطة الأولى تتجه إلى أثر توزيع القوى الشرائية في المجتمع على الكفاءة، في حين تتجه الثانية إلى توزيع الموارد وضوابط إدارتها لدى الأفراد الذين يملكونها.

إن هذا يجعلنا نوقن أن أي طموح في تخصيص كفوء للموارد لا يستند إلى أساس من عدل التوزيع الشامل هو طموح في غير محله. وإن أي نظرة ومعالجة إلى كفاءة التخصيص تهمل أياً من الأمرين المشار إليهما هي نظرة أحادية، لا يمكن بأي حال أن تحقق الغاية التخصيصية. ومع ذلك فإن المرء ليجد انحساراً للاقتصاد المعياري (Normative) إذ تبدو مسألة عدالة

التوزيع، أو التوزيع برمته، مسألة خارجة عن بحث المعنيين بالرفاهية ــ ومن قبلها الكفاءة ــ فهم إنما يبحثون ذلك في ظل وضع مسلم به لتوزيع الدخول والثروات، وفي ظل افتراض حرية التصرف المطلقة للقائمين على الموارد في توجيهها الوجهة التي يرونها مناسبة، لتحقيق استمثالهم الشخصي لأوضاعهم في ظل اقتصاد السوق (وفي ظل الاعتقاد بعدالة نظام التوزيع وقدرة المخططين الاقتصاديين على معرفة، وإنجاز الحلول المثلى في الاقتصاد المخطط).

وقد كان دأب الأمثلية الباريتية (Paretian optimality) أن تبحث عن الأوضاع المثلى في ظل مسلمات التوزيع السائدة، دون أن تعطى ولو إيماءة نظرية ترجح نمطاً توزيعياً على آخر، على أن هذا التجرد المفرط في لا مبالاته بهذه القضية الأساسية لم يسلم حتى للاقتصاديين الواقعيين أنفسهم على نحو ما تكشف عنه مسيرة الفكر الاقتصادي والوقفات التقويمية لهذا المنحى اللامكترث بالعدالة التوزيعية.

وقد يكون في استعراض محتويات جعبة الخبرة الإنسانية بهذا الصدد ما يعين على شرح وتوضيح مقاصد التوزيع الإسلامي المجنح بالكفاءة والعدالة.



المبحث الأول

التوزيع في الفكر الاقتصادي نظرياً ومعيارياً

منذ بواكير الفكر الاجتماعي تحدث (أفلاطون) عن تصوره لقضية العدالة، وطموحه في إقامة مجتمعه المنشود في ضوئها، فمجتمع الطموح الأفلاطوني مجتمع قيمي، والعدالة رأس قيمه[1]. ومن المناسب أن نشير إلى أن مفهوم (أفلاطون) للعدالة أوسع بكثير من مفهوم العدل التوزيعي، إلا أن هذا الأخير يشكل بكل تأكيد قطراً مهماً من أقطارها، بل هو يتذرع لأجله بإلغاء الاختصاص الفردي، فيقترح نظامه الشيوعي في التملك تجاوزاً لنسبية الانحياز الطبقي، إذ هو يرى بتوكيد أن الشرائع هي مرآة من يسنها، فهي في أي مجتمع مرآة لمصالح الطبقات الحاكمة فيه[2].

وهذه السنة الاجتماعية أكدها أعلام لاحقون على امتداد تطور الفكر الاقتصادي، فيقرر (البيان الشيوعي) أن أفكار الطبقة السائدة هي الأفكار السائدة[3]. وجاءت المادية التاريخية كلها توكيداً لهذا المنطلق. وأشار (بوهم باروك) إلى أن «... العمليات الاقتصادية بوجه عام، وتوزيع المنتج القومي بوجه خاص، لا تحددها ظواهر القيمة الاقتصادية البحتة، وإنما يعينها ما للطبقات من قوة اجتماعية...»[4].

---

(١) جمهورية أفلاطون، مصدر سبق ذكره، خاصة الكتاب الأول والثاني.

(٢) المصدر أعلاه، ص/ ٢٣.

(٣) كارل ماركس فردريك انجلز، البيان الشيوعي، ص/ ٧٤.

(٤) جوزيف شومبيتر، عشرة اقتصاديين عظام، ص/ ٢٠٥.

ويقول (جون ستيوارت ميل) J. S. Mill : «إن توزيع الثروة... يعتمد على قوانين وأعراف المجتمع. فالقواعد التي بمقتضاها يتحدد التوزيع تصنعها أفكار ومشاعر الفئة الحاكمة في المجتمع، وهي مختلفة جداً باختلاف العصور والبلدان...»[1].

ويقول (كينز) Keynes : «إن أفكار (ريكاردو) انتصرت لأنها كانت تتفق مع مصالح الطبقة المسيطرة...»[2]. وقد تقدم ذكر موقع القضية التوزيعية عند (ريكاردو) فالاقتصاد بحسبه علم معني بدراسة الأنصبة التوزيعية للطبقات.

إن هذا الإجماع يجعلنا أمام حقيقتين عريضتين **أولاهما:** هي أن الطموح في عدل توزيعي تأسيساً على تشريعات، أو نظم تحددها أي من الطبقات السائدة هو من قبيل أحلام اليقضة، وبالتالي فنحن إزاء واحدة من أمهات المشكلات في الاجتماع الإنساني، وهي مشكلة الانتسابية والانحياز الطبقي[3].

إن المنطلق الذي لا أستعجل القارئ في التسليم له هو: كون نظام التوزيع الإسلامي، لما أنه موضوع من خارج نسبية البشر إدراكاً وانتماءً، فإنه محل طموح معقول، أو على الأقل لم يقم الدليل المنطقي على بطلانه ابتداءً، كما هو الحال في كل دعاوي العدل، التي ينشرها البشر على

---

(١) J. S. Mill, Principles of political Economy, O. Cit., p. 200.

(٢) أنطوان قسيس، تاريخ الفكر الاقتصادي، ص/ ٢٢٥.

(٣) أكد (سسموندي) Sismondi أهمية توزيع الثروة مبيناً أنها لا تستحق هذه التسمية، إلا إذا وزعت بشكل مناسب. انظر: المصدر السابق، ص/ ٣٨٢.

أساس من تقديراتهم الذاتية وانتسابهم الطبقي، فجوهر المسألة إذاً هو الخروج من مدار النسبية الإدراكية، والانحياز الطبقي، وهذه هي العتبة الأولى في فلسفة المعرفة الإسلامية.

أما الحقيقة الثانية: والتي أغتنم الفرصة للإشارة إليها في هذا السياق، فهي ما سبق أن أشرت إليه قبل بالمعلقة الثانية، وفحواها: إذا كانت نظم التوزيع ـ هي كما تقرر هذه الشهادات البينة ـ لم تعد لها علاقة ببحث القيمة فهي لا تستند إليها، إنما إلى قوة الطبقات الاجتماعية، فما هو مبرر بحث القيمة؟! ولماذا كل هذه الرياضة العقلية والترف الفكري؟!

وإذا كان الأغيار يجدون ذلك مبرراً ـ على الأقل في سعيهم لفتوى قضائية قد لا يذعن لها الأقوياء ـ فما هو جدوى بحث هذا الموضوع بالنسبة للاقتصاد الإسلامي، حيث يوقن الباحث ـ كما يوقن كل مؤمن ـ بأن نظام التوزيع الذي يقرره الإسلام هو العدل اليقين. وهذه الملاحظة أتوجه بها إلى دارسي الاقتصاد الإسلامي، الذين ينسجون على منوال الوضعين، فيفتون في القيمة فتاوى قد لا تتطابق مع نظام الإسلام الثابت في التوزيع، وبالتالي تظل فتاواهم تعبيراً عن محاولات حل لمسألة تولى الله سبحانه حلها في نظام الإسلام التوزيعي، وهي اجتهاد فيما ليس محلاً للاجتهاد.

والتسليم بهذه الناحية يعد منطلقاً منهجياً مناسباً لدراسة الاقتصاد الإسلامي، بل المنهج المناسب الوحيد، ولكي تقوم الحجة على أساس البحث المقارن ـ زيادة على اقتناع المؤمنين بتفوق نظامهم ـ فسأواصل عرض أبرز معالم التوزيع ومنطلقاته الأساسية في الفكر الوضعي، وفيه

تشخيص الحقيقيتين التاليتين:

الأولى: الإقرار بالطبقية الاجتماعية على اختلاف الكتاب في تفسير محكاتها.

والثانية: القول بوجود أنصبة توزيعية موازية للطبقات الاجتماعية، وقد كانت هذه الأنصبة موضع خلاف على ما سنرى حالاً.

فعند (الفيزيوقراط)(١) كانت هناك ثلاث طبقات اجتماعية هي: الملاك، والفلاحون، والحرفيون(٢)، والناتج يقسم بين هذه الطبقات على نحو ما يقرره (كيناي) Quesnay لدورة الناتج الصافي في جدوله، وحيث أن الزراعة هي النشاط المنتج الوحيد للفائض (إذ الصناعة والتجارة لا يعدو إسهامها أن يكون تحويلاً في شكل السلع أو محلها، وذلك على فائدته، إلا أنه لا يخلق ثروة إضافية كما تفعل الزراعة)، فإن ملاك الأرض هم أحق بتملك الفائض الذي تغله أراضيهم بصورة ريوع وضرائب. وتكمل دورة الفائض في هذه القطاعات على النحو الذي يرسمه كيناي مما لا مجال لذكره في هذا المقام.

ومع (آدم سميث) نجده ــ كما تقدم في الفصل الأول ــ يشير إلى العناصر الداخلية الأصلية في المجتمعات الرأسمالية مكوناً من الأجور

---

(١) Ekelund and Hebert, Op. Cit, pp.. 72 – 73.

(٢) تضم هذه الطبقات الرئيسة شرائح المجتمع ففي ضمن الطبقة المنتجة يدخل الصيادون، والمنجميون، ومع الحرفيين العقيمة يدخل التجار، والخدم، والإداريون، وضمن الطبقة المالكة يدخل ذوي السيادة والنفوذ.

والريوع والأرباح، وهو يرى الدخول الأخرى (الضرائب، الفائدة) دخولاً مشتقة من هذه الدخول الأصلية.

وفي نظام (ريكاردو) التوزيعي تقر هذه الأنصبة الثلاثة كأمر واقع، إلا أنه من وجهة نظر معيارية مستندة إلى قناعة نظرية يهاجم الريع باعتباره دخلاً طفيلياً، ليس ذلك فحسب إنما هو دخل طفيلي تكبر حصته من قيمة الناتج مع النمو السكاني، وبالتالي فعلاقة الربح ـــ حيث الأجر الثابت بحدود الكفاف ـــ مع الريع علاقة عكسية، وهذا هو الأساس النظري للنبوءة الريكاردية المتشائمة بصدد مستقبل النظام الرأسمالي المرتبط حيوياً بالربح.

ومع (ماركس) نجد أن دخول الملكية عموماً هي دخول محولة من دخل العمل المسلوب من العامل، فهي أشكال لفائض القيمة، وبالتالي فهو يعلن بوضوح ضرورة تأميم الملكية الخاصة، وإقامة التوزيع على أساس العمل حصراً خاصة في المرحلة الأولى لنظامه الاشتراكي، ويرى البعض أن نظرية (ماركس) في القيمة هي لبوس نظري لموقف أخلاقي رافض للاستغلال[١].

ويطرح (باريتو) بعداً جديداً في نظام التوزيع من خلال الصراع بين الدخول العقدية للملكية، ودخول المخاطرة[٢] زيادة على إقراره بالطبيعة الثابتة للامساواة[٣] في التوزيع، كما لخصها قانونه الرياضي، الذي ظل

---

(١) See J. Robinson, An Essay on Marxian Economics, P. 22. Harry G. Johnson, The Theory of income Distribution, P. 17.

(٢) جورج جورفتش، دراسات في الطبقات الاجتماعية، ص/ ٧٠.

(٣) Tisdell, Op. Cit., p. 9.

طالع شؤم في دنيا الفقراء.

وفي (نظرية الإنتاجية الحدية) اتخذ بحث التوزيع منحى جديداً؛ إذ أقرت المشروعية لكل مكافآت العوامل الإنتاجية، وتدعي النظرية أن بإمكانها قياس الإنتاجيات الحدية للعوامل من خلال دوال الإنتاج، ومن ثم تحديد أسعار وحدات المدخلات بحسبها. وقد أكد كل من (Robinson) و (Chamberlin) أن هذا المنطق يسلم مع البنية التنافسية فقط، وأن مجرد قيام الاحتكار في سوق شراء المدخل، أو سوق بيع الناتج يفضي إلى خرق الشريعة الحدية في مكافأة العوامل بحسب إنتاجياتها الحدية، كما تقدم معنا سابقاً.

وهكذا نلاحظ ـ مع نظرية الإنتاجية الحدية ـ اختفاء المدخل الحقوقي للقضية التوزيعية، ليحل محله مدخل تحليلي يذوب معه ترادف الطبقة الاجتماعية مع الأنصبة الدخلية، ولتحل محل محاجة الدعاوى الحقوقية بحوث علاقات الإحلال والإمكانات الفنية للإنتاج، وبهذا كف التوزيع عن أن يكون مشكلة أنصبة طبقات، ودمج في نظرية عامة للسعر[١].

وكنظرة كلية للنظم التوزيعية المتكاملة نلاحظ أن النموذج (الماركسي) كان حالة خاصة من نظام (سميث) للأقوام البدائية، حيث لا تملك خاص للأرض، ولا تراكم رأسمالي. وإن نقطة الخلاف الجوهرية بين (ماركس) و(ريكاردو) بعد أن اتفقا على عدم مشروعية الريع هي في أن (ريكاردو) بدأ بدفع نصيب العمل حسب قانون الأجر الحديدي، وما

(١) H. Johnson, Op. Cit., p. 3.

بقي فهو الفائض، الذي يؤثر به الرأسمالي نفسه. أما (ماركس) فقد أخذ على(ريكادو) ذلك، وأكد وجوب البدء بدفع النفقات لإدامة رأس المال (الصيانة والاندثار) وما تبقى فهو من نصيب العمل الحي حصراً.

أما نظرية الإنتاجية الحدية فهي وإن خرجت عن الأجر الحديدي للعامل إلا أنها لم تخرج عن مسلمة «سلعية العمل» حيث يأخذ العامل أجراً مكافئاً لإنتاجيته الحدية، مثلما تأخذ المدخلات الأخرى، وقد عد هذا الموقف للنظرية موقفاً معيارياً مثلما هو موقف واقعي، وبه اكتفت عن بيان أي موقف حكمي بصدد مشروعية أي من عوائد العوامل الإنتاجية، واعتبرت اشتراك أي عنصر في دالة الإنتاج مبرراً كافياً لمشروعية عوائده. ولقد أفضى هذا المنطق إلى الاعتقاد «بأن إزالة العنصر الاجتماعي من نظرية التوزيع والمقايسات ـ بين تعظيم المنفعة للمستهلك والربح للمنتج ـ يطرح الشك في الحاجة إلى نظرية مستقلة للتوزيع»[١].

ومن ناحية أخرى فإن النظم التوزيعية السابقة على النظرية الحدية كانت تعمل على تعيين العوامل التي يبرر اشتراكها في قيمة الناتج، ثم تعمد إلى تحديد مكافآتها باستثناء العامل الإنتاجي (الأثير) الذي يستحوذ على الفضلة، وهو الأرض عند (الفيزيوقراط) ورأس المال عند (ريكاردو) والعمل عند (ماركس)، أما نظرية الإنتاجية الحدية فتضفي المشروعية على جميع العناصر، وتعرض شريعة موحدة لمكافآتها، وقد لوحظ أن هذا المنطق يمثل مصدراً لواحد من المصاعب، التي واجهتها النظرية بصدد

---

(١) H. Johnson, Op. Cit., p. 3.

احتمالية عدم استيفاء الأنصبة الموزعة، بحسب هذا المبدأ لكامل القيمة المنتجة(١).

وبصدد الأصول النظرية لمشروعية مكافأة كل عامل على انفراد فيمكن أن تكشف النظرة الجزئية عن الملاحظات التالية.

الأرض ـ الريع:

اعتبر الريع عند سميث عائداً أصلياً، إلا أن (ريكاردو) ــ وهو من الصناعيين ـ جعله فائضاً من وجهة نظر المجتمع، ينجم عن نموه في ظل ظروف نظام السعر التنافسي، مع اختلاف قابلية الأرض على الإنتاج بحسب قوى التربة الأصلية.

وتحدث الاشتراكيون من بعد (ماركس) ورهطه عن ضرورة تأميم الريع؛ لأنه صورة للفائض ناجم عن نمو المجتمع، ليس ريع الأرض فحسب، إنما الزيادة في قيمة الأرض أيضاً(٢).

واقترح (هنري جورج) H. George وسيلة ذلك من خلال الضريبة المفردة (Single Tax) وتحدث غيره عن ضرورة تشريك الأرض.. لكن وبرغم هذه الدعوى فقد ظلت الأرض تأخذ ريعاً ذا ميل متزايد مع نمو السكان، برغم كل الآثار التي قد تكون ملطفة كآثار التقدم التكنولوجي، ولم يتغير من واقع الأمر رغم كل التحليلات النقدية الاشتراكية للنظام

---

(١) H. Johnson, p. 2.

(٢) H. Johnson, Op. Cit., p. 74.

الريعي، بل سرعان ما لوحظ أن الاشتراكيين قد عادوا عن هذا الموقف الأيديولوجي، الذي تسبب في الهدر واللاكفاءة في ظل البنية الإجمالية للنظام، وقد عرضنا لشهادات المنظرين وصانعي السياسات الاقتصادية في الفصل الخاص بالنظام الاشتراكي.

العمل ـ الأجور:

قام إجماع مدارس الفكر الاقتصادي الأوربي المتقدمة عن (ماركس) على تبني القانون الحديدي في الأجور، الذي يتضمن ميولاً أصيلة ملجئة إلى الكفاف، وقد حشدت لهذا القانون شرائط نظرية، وأخلاقية تجعل التسليم به مسألة معيارية (Normative) مثلما هي واقعية (Positive). ولعل أبرز هذه الشرائط النظرية قانون (مالثوس) في السكان، فلم يكن القانون الحديدي في الأجور سوى الوجه الاقتصادي لقانون (مالثوس) الفسيولوجي في النمو السكاني، كما فعّله ((ريكاردو)) من خلال عرض العمل.

أما بصدد الشروط الأخلاقية فقد قرت القناعة الأدبية بضرورة الفقر ومزيته للطبقات الفقيرة، التي لا يمكن أن تكون «مجدة» و«فاضلة» إلا مع كوابح الفقر، وقد زيد مع الدواعي الوظيفية والأخلاقية داع آخر، رافق نشأة الدول القومية، جعل قوة الدولة وهيمنتها بين الأمم رهينة بمقدار استغلالها لعمالها وتسخيرهم في صناعة رخيصة التكاليف[١].

ولما جاءت نظرية الإنتاجية الحدية عاملت مدخل العمل أسوة ببقية الموارد، وجعلت أجره معادلاً لقيمة إنتاجيته الحدية في سوق المنافسة التامة

---

(١) Ekelund and Hebert, Op. Cit., p. 4.

المفترضة، وبذلك جعلت قيمة العمل قيمة مشتقة من قابليته على إنتاج السلع، فالسلع هي التي تخلع القيمة على العمل، وليس العكس!. هذا منطلق الحدين مقابل الكلاسيك والماركسيين[١].

وهكذا نلاحظ أن العمل ـ وإن تحرر من قيود القانون الحديدي في الأجور ـ إلا أنه لم ينعتق من مسلّمة سلعية العمل، وخضوعه لقانون القيمة.

رأس المال النقدي ـ الفائدة:

في موقف معياري جازم أكد (أرسطو) منذ القدم أهمية وظيفة النقود في المبادلة، وعدم مشروعية الربا بقوله: «... النقد لا ينبغي أن يصلح إلا للمعاوضة... والفائدة هي نقد تولد عن نقد، وهذا من بين ضروب الكسب كلها هو الكسب المضاد للطبع »[٢].

لكن المجتمعات البشرية ما فتئت تتعامل بالربا (الفائدة) ذلك أن من يملك النقد لا يتنازل عنه لغيره، سواء لغرض استهلاكي، أو لغرض إنتاجي، إلا مقابل تعويض، وقد اتخذ هذا التعويض مضامين مختلفة جداً، حسب قناعات المؤمنين بمشروعيته، وقد لا يعدو أن يكون هذا الاختلاف مجرد اختلاف ظاهري، فواقع الأمر وجوهره هو ما تقدم من إحساس من يملك النقود بأنه يملك مطلق حق التصرف بها، وبالتالي فلن يتنازل عنها إلا لقاء مقابل، وهذا المقابل قد يتخذ تبريره من مسوغات كثيرة، فقد يعد

---

(١) راجع في ذلك الفصل الأول عند الحديث عن القيمة في المدارس الفكرية المتعاقبة.

(٢) أرسطو، السياسة، ص/ ١٢٣.

الربا (الفائدة) تعويضاً عن المخاطرة (Risk) يعضد هذا التكييف بما تستلزمه القروض من ضمانات، وبتناسب الفائدة مع المخاطرة، ولعل الشكل الأحدث للمخاطرة هو التخوف من تناقص قيمة النقد جراء التضخم؛ لذا تحرص المؤسسات المالية على أن تربط معدلات الفائدة بمعدلات التضخم؛ لتتلافى هذا الخطر[1]، على أن الأمر الواضح هو أن الربا الذي يرضى به الممولون، أفراداً، أو مؤسسات، لابد أن يكون أكبر من كل المخاطر بما فيها تناقص قيمة النقد، بحيث يكفل عائداً صافياً لمالك رأس المال، وإذاً فلا تستقيم هذه الدعوة لتبرير الربا وتسويغه.

وتحدث الكلاسيك عن الفائدة باعتبارها ثمناً للامتناع، للحرمان (Abstinence) الذي يلزم به المدخر نفسه، ويرتضيه مقابل الادخار، في حين سخر (ماركس) من هذا التبرير مقارناً حال البارون (روتشلد) ــ

---

(١) من وجهة نظر إسلامية فإن النقود ينبغي أن تكون ثابتة القيمة، وهو مطلب معياري في النقود الإسلامية، ينبغي أن ترعاه السلطات النقدية، في تفصيل ذلك انظر: محمد عمر شابرا، نحو نظام نقدي عادل، ص/ ٥١ ــ ٥٣. عبد الجبار السبهاني، النقود الإسلامية، كما ينبغي أن تكون. مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، جدة، المجلد ١٠، عام ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٨م، ص/ ٣٤ وما بعدها.

فإن لم يتيسر هذا الوضع باعتباره البديل الأفضل الأول فقد عُرضَت وجهة نظر بصدد الربط القياسي؛ لتلافي آثار التغير في قيمة النقود كبديل أفضل ثاني، مع ملاحظة تكييف شكلي، ينطوي على جبر التغير في قيمة الدين بنقد مغاير لجنس نقد العقد بعداً عن الربا، في تفصيل ذلك انظر: عبد الجبار السبهاني، «وجهة نظر في تغير قيمة النقود»، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز، الاقتصاد الإسلامي، جدة، المجلد ١١، عام ١٤١٩هـ ــ ١٩٩٩م، ص/ ٥٠ ــ ٥١.

الذي يراكم مدخراته فيتعرض لألم الامتناع ـ وبين العامل ـ ذي العيال السبعة ـ الذي يستنفد دخله في إطعامهم، ويرفل بالعافية؛ لأنه لا يملك ما يتألم من أجله[1]!.

أما (مارشال) فقد تحاشى اصطلاح الامتناع (Abstinence) لأنه اصطلاح أسيء فهمه؛ لذلك رجح اعتبار الادخار كاستهلاك مؤجل، أو منتظر، وأن الفائدة هي مكافأة هذا الانتظار[2]؛ إذ لا يقدر الناس ـ إلا القليل منهم ـ على هذه التضحية بالمتع الحاضرة، إلا لقاء مقابل هو الفائدة مثلما لا يعمل الناس ـ إلا قليلاً منهم ـ بالمجان. ومع ذلك فقد يلجأ الناس إلى الادخار، حتى مع فائدة سالبة، مثلما يفعل أجدادهم الذين يهجرون المدينة إلى الريف عند تقدمهم في السن، ولاحظ أن الحرص العائلي يشكل حافزاً قوياً للادخار، إذ الناس أحرص في الادخار لعوائلهم منه لأنفسهم.

ومن الطريف أن يردد (بيجو) Pigou هو الآخر: أن الاصطلاح الذي رجحه (مارشال) بديلاً عن الاصطلاح الكلاسيكي (Waiting) بدل (Abstinence) قد أسيء فهمه، ومن ثم فهم طبيعة الخدمة، التي يعبر عنها؛ إذ افترض أحياناً أنها تكمن في ميزة ـ ذخر ـ النقود، وأحياناً في ذخر الوقت، واحتج في الافتراضين أنها ليس لها إسهام تؤديه في المقسوم الدخلي، وكلا الفرضين خاطئ، فالانتظار يعني ببساطة

---

(1) Marshall, Principles of Economics, p. 23.

(2) Marshall, Op. Cit., p. 232 – 233.

تأجيل الاستهلاك[1].

والحق أن المرء ليستذكر مع مفهوم الانتظار موقف الكنيسة من الفائدة والتخريج الكنسي لحرمتها[2].

وأخيراً جاء (Keynes) ليجعل الفائدة مكافأة للتخلي عن السيولة النقدية؛ لما لهذه الأخيرة من ميزة تجعل أصحاب النقود يتشبثون بها، مما يلزم معه إغراءهم بمكافأة أو سعر للتخلي عنها[3].

لقد أشار (هاري جونسون) بأن الفائدة لم تكن تعتبر دخلاً مستقلاً بذاته عن الربح إلا في وقت لاحق من القرن التاسع عشر[4]، وكان (سميث) أشار إلى الفائدة كدخل مشتق من العوائد الرئيسة، إلا أن الذي يبدو لي أن مصدر هذا اللبس هو عدم افتراق الطبقة المرابية عن تلك الساعية إلى الربح، فقد كانت المراباة صورة من صور التصرف بالنقد لمن يملكه بهدف الكسب، إلا أن الطبيعة المميزة للفائدة عن الربح ظلت ظاهرة على امتداد التاريخ، فهي عائد عقدي لا علاقة له بنتيجة النشاط الذي وظف القرض فيه، فهو غنم مضمون لمجرد سريان الزمن على التمكين من النقود (ربا نسيئة). على أن هذا المفهوم الحقوقي للفائدة، والذي جلاه

---

(١) Pigou, The Economics of welfare, Op. Cit., pp. 161 – 162.

(٢) انظر: هذا التفسير لطبيعة الفائدة في فكر السكولائيين في إبراهيم كبه، دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي، ص/ ٤٥٧ ـ ٤٥٩.

(٣) J. M. Keynes, General Theory..., p. 167, 195 – 196.

(٤) H. Johnson, Op, Cit., p. 1.

(مارشال) بصدد العوائد الدخلية الأربعة، عاد (فشر) Fisher فطمس
على سيماه على ما نحو سنلاحظ بعد قليل.

المخاطرة ـ الربح:

في التحليل الاقتصادي التقليدي اعتبر الربح فضله (Residual) قيمة الناتج الصناعي بعد دفع الأجور العقدية. وعده (ماركس) صورة للفائض الاقتصادي حسب النشاط السائد. إن كون الربح فضلة متبقية من قيمة الناتج بعد خصم التكاليف العقدية في المجتمعات الحديثة لم يصرف الاهتمام عن بحث طبيعته، كحافز مسير للنظام الرأسمالي، وشرط ضروري للاستمثال، ومؤشر موجه لتخصيص الموارد.

ولقد كان التمييز[1] الذي أورده (مارشال) بين الفائدة (التي هي بحسبة مكافأة الانتظار لرأس المال النقدي) وبين الربح، الذي رآه نتاجاً لخليط من عائد رأس المال النقدي، وعمل إداري روتيني، وخدمة إنتاجية خاصة، ضرورياً جداً من الناحية العملية والتحليلية على حد سواء، بعدما كانت الفائدة والربح تعامل كشيء مندمج من قبل، وما ذاك ـ كما قلت ـ إلا لوحدة الطبقة التي تملك رأس المال النقدي، ومن ثم تملك القدرة على التمويل، والقدرة على تبني المخاطرة بدخول النشاط الإنتاجي، لكن تطوير مبدأ الفرصة البديلة، وتعميمه في التحليل الاقتصادي من جهة، وتفرع الأنشطة الاقتصادية بتفرع الفعاليات الاقتصادية.

كل ذلك جعل هذا التميز مناسباً جداً، سيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار

---

(١) H. Johnson, Op. Cit., p. 26. Marshall, Op. Cit., Book II, Ch. IV, pp.72 – 74, 297.

الموقف الأدبي من مشروعية الفائدة قديماً وحديثاً، فإذا استثنينا رأس المال النقدي باحتساب عائد الفرصة البديلة في الجهاز المصرفي، وإذا استثنينا ذلك الجزء من العمل الإداري الروتيني ــ كأجر محسوب أيضاً بحساب التكلفة البديلة ــ فعندئذ يبقى فقط ذلك الجزء من العمل الإداري، الذي هو خدمة إنتاجية، أو هي على أقل تقدير ذلك الجزء من الخلطاء، الذي لا يمكن احتساب أجره عقدياً، أو بحساب الفرصة البديلة، وهي بذلك الجهة المستحوذة على الفائض بعد دفع كل التكاليف السابقة.

ولغاية هذا الحد من التحليل فإن البحث في مشروعية انضباط المدخلات الإنتاجية بالمكافآت العقدية على أساس إنتاجياتها الحدية، أو على ضوء الفرصة البديلة، واستثناء الفضلة المتبقية من قيمة الناتج، بدا ذلك مستحيلاً بوجه الاعتراضات الحقوقية على توزيع الناتج، وأبرزها: الاعتراض الماركسي، فكان لابد من البحث عن تخريج نظري لهذا النصيب (الفضلة) غير المنضبط ذاتياً، إنما بإلجاء كل المدخلات الأخرى إلى أسعارها العقدية، أو الفرصية، واستبقاء أكبر نصيب ممكن من قيمة الناتج.

وكان لابد أن يقابل هذا النصيب المميز من قيمة الناتج فئة اجتماعية، فكان من يُسمون بالمنظمين، وبهم ربط (شومبيتر) مصير الرأسمالية اقتصادياً واجتماعياً[١].

وبصدد تحليل دور المنظم كان الانطلاق من الفرض الكلاسيكي الأساس: سيادة المنافسة التامة، فكان الربح عندئذ ربحاً اعتيادياً، لا

---

(١) J. Schumpeter, Capitalism…, Op. Cit., p. 134.

يعدو أن يكون تعويضاً للمنظم يكفي لبقائه في حقل نشاطه، ولا يتخيل مع المنافسة التامة وجود أرباح اقتصادية صافية، لعل هذا هو الذي جعل (مارشال) يسمي فضلة الإيرادات ـــ بعد خصم النفقات الصريحة والضمنية ـ بأجور الإدارة. إن منشأ هذه الأرباح الصافية هو التغيرات المستمرة في اقتصاد دينامي، وبالتالي يكون الربح نتيجة عرضية محضة لهذه التغيرات، كما يرى (كلارك)[1]، إلا أن (شومبيتر) يرى أن الأرباح الصافية هي نتيجة قصدية، لسبق في شروط الإنتاج، وظروفه الفنية، أو الإدارية، أو النوعية يسبق إليه المبتكر (Innovator) غيره من المنظمين.

أما الفائدة فهي: ريع محول ينتزعه الممول من المبتكر لقاء تمكينه من تنفيذ ابتكاره، وهما أي الربح والفائدة يميلان إلى المساواة مع الصفر، وعند ذاك، وحين لا يعود أمام المنظمين ما ينبغي عليهم عمله فستختفي البرجوازية[2].

أما (نايت) فإن وجهة نظره مختلفة تماماً عن سابقيه، فهو يرى أن الربح يظهر حتى مع غياب التحولات الديناميكية « فليست التحولات الديناميكية، ولا التحولات من أي شكل كان... هي التي تسبب الربح، إنما الذي يسببه هو افتراق الأوضاع الفعلية عن تلك المتوقعة، والتي على

(١) Z. Hasan «Theory of profit: The Islamic Viewpoint», Journal of Research in Islamic Economics, Vol. 1, 1983, P. 4 – 5.

(٢) H. Johnson, p. 133. / Schumpeter, Capitalism. pp. 131 – 132.

ضوئها نظمت الأعمال»[1].

ويؤكـد (نايـت) المشـكلة المعرفيـة إزاء المسـتقبل بمـا يجعـل اللاتوكـد (Uncertainty) عنواناً للوجود الإنساني. أما الـربح فهـو مكافـأة المخـاطرة الحقيقية، التي لا تندرج في الحساب الكلفوي، والتي تكتنف صنع قـرارات الأعمال.

ولاحظ (Hayek) أن الربح هو: مكافـأة ملاحظـة نقـص التنسيـق في السوق، وأن المنافسة هي الماكنة التي تحرك الحيـاة الاقتصـادية علـى طريـق تنسيق خطط الأفراد[2].

وعلى العموم فمع ورود الملاحظة العريضة علـى دور المـدراء في البنيـة الرأسماليـة الجديـدة ـــ حيـث تنفصـل الإدارة عـن الملكيـة في الشـركات المساهمة، وحيث تفترق مكافأة التنظيم عن مكافأة المخاطرة ــ إلا أن هـذا ــ كما أعتقد ــ لا يغير من جوهر الأمر شيئاً، فالمسؤوليـة تبقـى مسؤوليـة حملة الأسهم، وهم الذين يتحملون المخاطرة النهائية، أمـا قـرارات المـدراء (المنظمين) فهي قرارات « محمية » بضمانة حملة الأسهم، وهذا هو العنصر الحاسم في تقديرنا لتقرير أهلية الملاك، وليس المدراء للربح.

وبهذا المعنى يعامل المدراء كأجراء، ولكن من طـراز خـاص، كمـا هـو حاصـل فعـلاً، فهـم يقـدمون خدمـة تنظيميـة فحسـب، لكنـهم لا يتحملون المخاطرة، وبذلك كان نصيبهم من الناتج أجراً لا ربحاً، وقـد

---

(١) F. Knight, Risk uncertainty and Profit. p. 38.

(٢) Ekelund and Hebert, p. 502.

يقر المساهمون رصد نسبة من الأرباح للمدراء تشجيعاً لهم، ورفداً للحوافز الأدبية بحوافز مادية، توحد مصالح المدراء مع مصالح المساهمين، الذين يملكون المشروعات. ويبقى الربح بعد كل ما تقدم ليس مدفوعاً عقدياً ولا متدفقاً، إنما هو متبقي بعد حساب كل النفقات الصريحة والضمنية.

إن التحليل السابق الذي يعبر عن الجوانب الحقوقية أو الوظيفية في العملية الإنتاجية يجب تميزه عن ذلك التحليل المحاسبي، الذي تضيع معه كل المضامين الاجتماعية والحقوقية، كما هو في تحليل (فشر) Fisher الذي أعاد تسمية الأشياء بغير مسمياتها، فاعتبر الفائدة ليست عائداً لرأس المال النقدي، ولا حتى حصة توزيعية (Distributive Share) إنما هي طريقة لوصف الأنصبة الدخلية وحسب، وذلك من خلال رسملة جميع الموارد، واعتبارها أصولاً قابلة للتحويل إلى بعضها بمرونة تامة، فالفائدة بحسبه تمكن أي شيء يغل متدفقاً مستقبلياً للناتج، ليصبح قيمة رأسمالية، وكل شيء له قيمة رأسمالية ليحول إلى هيئة مكافئة بتعبير جدول دخلي دائم[١] (Perpetual stream of income).

لكن وجهة النظر هذه سبق لـ (مارشال) أن رفضها عند حديثه عن الريع، وشبه الريع، فجعل المصطلح الأول ينصرف إلى هبات الطبيعة، في حين فضل استخدام الثاني للدخل المشتق من المكائن والأصول، التي هي من صنع الإنسان فقال: «.. لكن لا يصح لنا الحديث عن الفائدة التي

---

(١) H. Johnson, p. 26, 118, 136.

تدرها الماكنة، فإذا ما استخدمنا مصطلح الفائدة على إطلاقه فهو ينبغي أن ينصرف ليس إلى الماكنة نفسها، إنما إلى قيمتها النقدية»[1]. وضرب مثالاً رقمياً بذلك. ومع أن هذا الكلام غاية في الوضوح، إلا أننا نجد (Johnson) قد خطا وجهة نظر (مارشال) بصدد جوهر الربح والفائدة.

ولا شك أن هذا المفهوم يخدم الاستمثال الفردي للمورد أكثر مما ينجز أي مفاصلة حقوقية، ولا يتضمن بالمقابل أي حكم تقديري بصدد أشكال العوائد، أو مضامينها الأخلاقية والحقوقية، ولم أدرك أي مسوغ معقول يجعل دارساً لنظرية التوزيع يدرجه في محتوياتها على أنه الشكل المطور للنظرية، كما فعل (جونسون) Johnson في كتابه الذي تكررت الإشارة إليه آنفاً.

وهكذا نجد أن المسألة التوزيعية والتنظير لها قد مر بمراحل متعددة، ففي الأطوار الأولى كان الحديث عن طبقات اجتماعية وظيفية وأنصبة موازية لهذه الطبقات، وكانت الطبقة المهيمنة تحرص على قوامتها على مائدة التوزيع من خلال التنظير للدور الذي تؤديه، فكان الأسياد في المجتمع العبودي يجنون ثمار جهود القاعدة، وكانت الأيديولوجيا السائدة تخدم هذا الوضع وتجذره.

ثم كان الإقطاع والتنظير للدور الذي يؤديه النبلاء في الدفاع، ومن ثم أحقيتهم بحصاد الضيعة!... وبارك الفكر الكنسي هذه القسمة الضيزى، بل شارك فيها.

---

(١) Marshall, p. 74.

ثم كـان (الفيزيـوقراط) وقوامـة الـزراعيين... وأحقيتـهم... وكـان الرأسماليون وضرورتهم... وأحقيتهم... وكان العمال...

وفي كل مرة كان هناك واقع توزيعي، وكان هناك فكر يبرره ويـدافع عنه، إلا أن مسألة الطبقية الاجتماعية قد أسدل عليها الستار خلف بحـوث علاقـات الإحـلال لنظريـة الإنتاجيـة الحديـة، ثم خلـف الواجهـة المحاسـبية الصرفة لنظرية الدخل الفشرية الحديثة.

وإذاً فلن يسلم لصاح أمـل في عـدل يرتجـى علـى الأرض مـا لم يغـادر نسبياتها، فإلى قسمة الحَكَم العَدْل.



المبحث الثاني

التوزيع في الاقتصاد الإسلامي: نظامه وأثره في الموارد

أما وقد استعرضنا أبرز المعالم النظرية والمعيارية للتوزيع في الفكر الاقتصادي الأوربي، فلنا الآن أن نوضح أبرز هذه المعالم في الاقتصاد الإسلامي، مع تذكيرنا بضرورة استكمال جميع الأحكام الشرعية ذات العلاقة كمعطيات أساسية لرسم خارطة النظام التوزيعي، وبهذا الصدد نؤكد خطر التوظيف الأحادي، أو المجزوء للأحكام الشرعية؛ لما يترتب على ذلك من تشويه للصورة بمعطيات حقيقية، فتظهر صورة النظام التوزيعي بمظهر كاريكاتيري.

وتعلية على الاعتبار السابق فقد أمكن استقصاء وتبويب الأحكام ذات العلاقة على الطوائف التالية:

أولاً: ضوابط التوزيع الأولي للموارد: وبضمنها يمكن رصد ما يلي:

(أ) إشراك الأمة في صنوف من الثروات الطبيعية فـ «المسلمون شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار»[1] وقد توسع بعض الكتاب في فهم هذا الحديث، والاستنباط منه على نحو ما فعل سيد قطب رحمه الله؛ إذ يقول: « إن هذه الضرورات ليست توقيفية، ...، ورعاية هذا المبدأ يقتضي ما يسمى في عصرنا الحاضر تأميم الموارد العامة»[2]. أما

---

(١) سنن أبي داود، طبعة البابي الحلبي، ج٢، ص/ ٢٤٩.

(٢) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص/ ٢٦١.

الـدكتور السـباعي فيشـير إلى أن الـنص علـى هـذه الأشـياء « لـيس للحصر، بل إن قواعد الشريعة تقضـي بـأن كـل مـا كـان مثـل هـذه الموارد ضرورياً للمجتمع لا يصح أن يترك تملكه لفرد أو أفـراد ــ إذا كان ينشأ عن احتكارهم له استغلال حاجة الجمهور ـــ بـل يجـب أن تشرف الدولة على استثماره وتوزيعه علـى الجمهـور»[١]. وهـذا هـو رأي المحدثين في الاستنباط من الحديث، أمـا المتقـدمون فقـد رأوا بـأن علة هذا الحديث هو عدم تناسب المكاسب التي تنال من هذه الموارد، مع ما يبذل في سبيل الحصول عليها من جهد ونفقة.

(ب) اشتراط العمل الاقتصادي لإثبات الاختصاص الفـردي في الأرض مـن خلال أحكام الإحياء والإقطـاع والحمـى، وتمييزهـا عـن أعمـال القـوة والاستئثار والاستيلاء، وبهذا يقول النبي ﷺ: «لا حمـى إلا لله ورسـوله ﷺ»[٢] وبصدد الإحياء: «من أحيا أرضاً ميتة فهـي لـه، ولـيس لمحتجـز حق بعد ثلاث ...»[٣] فلا اختصاص حـاجز إلا بعمـل مـبرر اقتصـادياً. وأثر عن عمر ﷺ أنه استرجع أرضـاً أقطعهـا رسـول الله ﷺ بـلال بـن الحارث المزني مبيناً الوظيفة الاجتماعية للحق الفردي بقوله: «إن رسـول الله ﷺ لم يقطعـك لتحجـزه عـن النـاس، إنمـا أقطعـك لتعمـل فخـذ مـا قدرت على عمارته ورد الباقي»[٤].

---

(١) مصطفى حسني السباعي، اشتراكية الإسلام، ص/ ٨٣.

(٢) البيهقي: السنن الكبرى، مصدر سبق ذكره، ج٦، ص/ ١٤٦.

(٣) البيهقي، ج٦، ص/ ١٤٢. أبو يوسف، الخراج، ص/ ٦٥.

(٤) أبو عبيد، الأموال، ص/ ٤٠٨.

وهكـذا نلاحـظ أنـه «ولضـمان إدارة الأرض بحسـب ضـوابط الاستخلاف فإن الشريعة تثبت حقوقاً فردية في الانتفـاع بـالأرض، إلا أن هذه الحقوق ليس لها من سبب منشـيء سـوى العمـل وحـده، فالعمـل في الأرض ودوام عمارتهـا هـو الـذي يثبـت ويـديم حـق الاختصـاص للفـرد بأرضه، وإلا أخذت منه بموجب أحكام منع الاحتجاز، والعمل في الأرض الموات وإحياؤها هو الذي أنشأ حـق المحيـي فيهـا، ودوام هـذا العمـل هـو شرط دوام هذا الحق، وإلا نزعت منه، والعمل في الأرض الصالحة التي لا تقع تحت إدارة أحد هو مبرر إقطاعها، وبغيابه يحجز هذا الحـق ويصـادر، وغياب العمل الاقتصادي هو الذي منع الحمى الذي لا يقوم إلا على نزعة الاستئثار وعامـل القـوة، وغيـاب العمـل الاقتصـادي المنـتج مـن جانـب صاحب الأرض هو السبب في بطلان العقود التي لا تقوم إلا على أسـاس منفعة الأرض البيضاء»[١].

(ج) وللشريعة أحكام في الثروات المعدنية[٢] لها آثـار توزيعيـة أكيـدة على خلاف في الدرجة بين الفقهاء بحسب صفة المعدن: أهو جامد، أم مائع أم جاري؟ أهو منطبع، أم غير منطبع؟ ومحـل وجـوده: أهـو ظـاهر، أم باطن؟ أهو في أرض مباحة، أم مملوكة؟ وكل ذلـك في إطـار اخـتلاف الجهاز المفاهيمي، وقد عرف المعدن بأنه: «كل ما خرج من الأرض مما

---

(١) عبدالجبار السبهاني، الاستخلاف والتركيب الاجتماعي في الإسلام، ص/ ٢١٤.

(٢) في فقه أحكام المعادن المقارن انظر: محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، ص/ ١٣٨ ـ ١٥٥. عبد السلام داود العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، ج١، ص/ ٣٦٠. محمد حسن أبو يحيى، اقتصادنا في ضوء القرآن والسنة، ص/ ٢٧٠.

يخلق فيها من غيرها مما له قيمة» وهو تعريف صاحب المغني.

وقال أبو عبيد: «اختلف الناس في معنى الركاز، فقال أهل العراق: هو المعدن، والمال المدفون، كلاهما، وفي كل واحد منهما الخمس. وقال أهل الحجاز: الركاز هو المال المدفون خاصة، وهو الذي فيه الخمس. قالوا: فأما المعدن فليس بركاز ولا خمس فيه، إنما فيه الزكاة فقط. وكلهم قد احتج في ذلك برواية وتأويل».

ولعل أظهر الآراء في هذا الصدد هو ما يراه المالكية من «أن هذه المعادن سواء أكانت جامدة، أم جارية، وسواء أكانت باطنة، أم ظاهرة لا تتبع الأرض التي تكون فيها، بل للمسلمين، وللإمام أن يفعل ما يحقق المصلحة لهم، وهذا هو المشهور عند المالكية»[(١)]. وقد رجحه الدكتور العبادي، وهو ما نعتقده لموافقته لمتطلبات التطور الاقتصادي.

أما الذين قالوا بالتملك الفردي للمعدن فإنهم اختلفوا في مقدار الواجب فيه، أهو الخمس، كما يرى الأحناف والإمامية، أم الزكاة كما يرى الحنابلة والشافعية.

ولقد كان واضحاً عند الفقهاء أن المعادن الظاهرة لا يجوز تملكها بالإحياء، ولا يجوز إقطاعها لأحد من الناس، ولا احتجازها دون المسلمين فما كان «فيه منفعة بلا نفقة على من حماه فليس له أن يحميه، ومثل هذا كل عين ظاهر كنفط، أو قار، أو كبريت»[(٢)]. وهذه النفقة معتبرة في

---

(١) محمد حسن أبو يحيى، ص/ ٢٧٢.

(٢) الإمام الشافعي، الأم، ج٤، ص/ ٤٢.

تقدير الحق في موضوع الاختصاص الفردي عند من قال به[1].

وهكذا فالاختصاص الفردي بالموارد الطبيعية ـ إن أقر ـ فشرطه النفقة، ومن ورائها العمل الاقتصادي، وعلى أن يبقى مداراً وفقاً لما ترتضيه الشريعة بصدد المصلحة العامة، أما في الرأسمالية فقد كانت أعمال القوة ونزعة الاستئثار هي التي تفسر حقوق الامتياز الخاصة بالموارد الطبيعية في الغابات، وفي الأحراش، وفي الأرض، والماء، وفي المعادن المختلفة في البلدان الأم، وفي الهوامش.

ثانياً: ضوابط التوزيع الوظيفي:

تعنى هذه الفقرة بموقف الإسلام من عوامل الإنتاج، ومشروعية عوائدها، وهو ما يناقش في الفكر الوضعي تحت عنوان التوزيع الوظيفي، وتنبغي الإشارة إلى أن نظرية التوزيع المعاصرة تبدأ من هنا، فهي لا تعنى بالملكية وتوزيعها الأولي، إنما تعنى فقط بتحدد أسعار خدمات العوامل الإنتاجية، وهذا واحد من أوضح جوانب القصور فيها قياساً بالتوزيع في الاقتصاد الإسلامي.

ونحاول فيما يلي أن نتبين موقف الإسلام من عوائد عوامل الإنتاج.

الأرض ـ الريع:

قبل البدء أود أن ألفت عناية القارئ الكريم إلى أن هذه الفقرة قد كانت توخياً لتأصيل الموقف التحليلي على أساس الحكم الشرعي؛ ولبيان

---

(١) العبادي، الملكية...، ص/ ٢٥٢.

وجهات النظر المخالفة لما ذهبت إليه فإني أهيب بالقارئ الكريم أن يقف على هذا الموضوع، والخلاف الذي ورد فيه قبل أن يتبنى موقفاً محدداً بصدد الريع: مشروعيته من عدمها، وذلك توخياً للأمانة الشرعية، فالمرء يتعبد لله سبحانه في المسائل الاجتهادية بما وقر في قلبه أنه الحق(١). أمّا هنا فسأكتفي بإضافة بعض الإيضاحات الخاصة بالنظام الريعي من زاوية الكفاءة، تاركاً تأصيل وجهات النظر الحقوقية للمبحث الفقهي.

إن الاستنتاج العريض الذي خلصت إليه من بحث عائد الأرض هو إنفاذ ما قرره الحديث الشريف الأم، الذي رواه جابر بن عبد الله ﷺ ونصه: «نهى رسول الله ﷺ أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ»(٢) عن كل التأويلات الصارفة لهذا النهي الموصف بأحاديث أخرى كثيرة إلى غير ما هو منصرف إليه.

فالأحاديث الشريفة الصحيحة نهت أن تؤجر الأرض البيضاء ــ التي ليس فيها شجر ــ ببدل عيني معلوم، كما نهت أن تؤجر بناتج مساحة محددة منها، أو أن تؤجر بنسبة شائعة من الناتج، ونهت أن تباع الأرض بيعاً مؤقتاً، على أن البعض قصر النهي على وجوه معينة من هذه العقود دون غيرها، بل ورأى البعض أن كل هذا الزخم من التوجيه النبوي الذي

---

(١) انظر: لوجهة النظر الأصولية هذه: الإمام الشاطبي، الموافقات، ج٤، المسألة الرابعة. وفيها كلام أعتقد أن المسلم مجتهداً كان أم مقلداً ينبغي أن يطلع عليه.

(٢) صحيح مسلم، ج٥، ص/ ١٩، طبعة محمد علي صبيح، ١٩٦٠. وانظر: صحيح مسلم، ج٣، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ص/ ١١٧٦، من طبعة دار الفكر، ١٩٧٨م.

تضمنته كتب الحديث ينصرف إلى وجهة نظر قضائية فحسب، أو إلى مجرد الحض على بذل فضل الأرض، فحمل النهي على الكراهة التنزيهية، أو لتجنب الغرر، أو المضارة في العقود الزراعية التي تكون بين المالك والفلاح.

ومع كل هذه التأويلات للأحاديث الناهية فقد أجمعوا[1] على جواز الكراء بأجر نقدي، ولكن الفقهاء اختلفوا فيما سوى هذا، فمنهم من رأى إجازة الكراء بأجر عيني، ورأى آخرون إجازة المزارعة (التأجير بنسبة معينة من الناتج كثلث أو ربع)، ورأى المتأخرون إطلاق إجازة الكراء والمزارعة، وهو ما نازعت فيه ولم أزل، فلقد كانت علة الربوية واضحة في العقود الزراعية، التي يحسب فيها للأرض البيضاء حظ أو أجر نصت الأحاديث بذلك نصاً صريحاً ومعللاً، وفي تقديري أن هذا آية من آيات إعجاز التشريع الإسلامي، لا قصورٌ فيه، كما يرى البعض من أشياع الاقتصاد الوضعي، الذي يرى أهله ضرورة احتساب ريع للأرض ضماناً للكفاءة.

وقد جارى أولئك من المسلمين من شق عليه بحكم الإلف والاعتياد تصور ريف إسلامي بلا عقود كراء ومخابرة ومزارعة، وأحسب أن لا خلاف في أن من منهج الإسلام أن يفيء الواقع إلى الحكم الشرعي، لا أن يطوع الحكم الشرعي بسلسلة من التقريبات المتوالية للواقع، حتى لنجد في الفقه الذرائعي تبريراً لكل اللاءات التي تثبتها الأحكام الشرعية!!

---

(١) انظر: أبو بكر بن المنذر، الإجماع، ص/ ١٢٧، ط: دار طيبة.

وبقدر تعلق الأمر بموضوع الأرض فقد كانت علة الربوية علة حقوقية مانعة لعقود المخابرة، والمزارعة زيادة على العلل الأخرى: الغرر، أو المخاصمة، أو المجهولية، ووجود هذه العلل في العقد المنهي عنه لا ينفي وجود علة أخرى تستلزم بمفردها النهي، فكيف إذا وصفت بالأحاديث الشريفة وجاء النص عليها صريحاً!.

ومع أن الموقف الذي تبنيته بصدد الريع، لا أستمده، ولا ينبغي أن يستمد من مفكر وضعي، وندعي نسبته للإسلام، إنما أساسه الأحاديث الشريفة الصحيحة التي وصفّت العقود الربوية الزراعية.

هذا بصدد الجانب الحقوقي، أما فيما يتعلق بجانب الكفاءة فإن النظام الريعي معيب من وجهة نظر الكفاءة أيضاً. ولننظر في كلا صورتيه التي أقرهما المتأخرون: الكراء والمزارعة.

أ ـ نظام المخابرة والمزارعة (Share – Cropping System):

قال النووي: «ولا تصح المخابرة، وهي: عمل الأرض ببعض ما يخرج منها، والبذر من العامل، ولا المزارعة، وهي: هذه المعاملة، والبذر من المالك، فلو كان بين النخل بياض صحت المزارعة عليه مع المساقاة على النخل بشرط اتحاد العامل، وعسر إفراد النخل بالسقي، والبياض بالعمارة»، وقد عقب الشربيني على قول النووي بقوله: «وقد ثبت النهي عن الأولى في الصحيحين، وعن الثانية في مسلم»[1].

---

(١) انظر: الشربيني الخطيب، معني المحتاج، مصدر سبق ذكره، ص/ ٣٢٣ ـ ٣٢٤ المتن والشرح. وقال ابن قدامة: «معنى المزارعة دفع الأرض إلى من يزرعها، أو يعمل =

ونقل الدكتور هاشم جميل اختلاف الفقهاء في مشروعية هذا النوع من المعاملة على مذهبين رئيسيين: المذهب الأول: ذهب إلى القول بعدم مشروعية المزارعة، وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة، وبعض الزيدية، وبعدم جوازها أيضاً قال مالك، والشافعي، وداود الظاهري، إلا أن مالكاً ومن بعده أجازوها إذا كانت تابعة للمساقاة ...»[1].

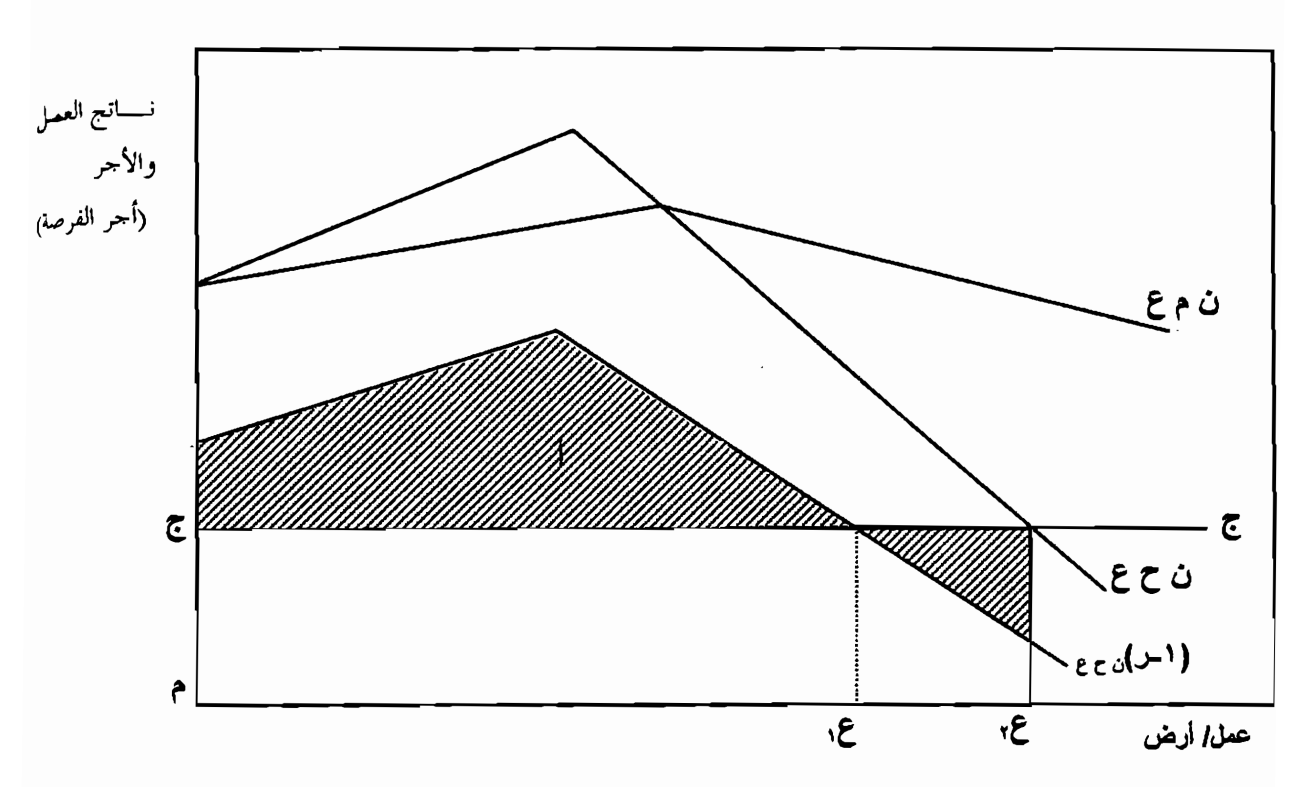
ومع ذلك فقد أشارت بعض الكتابات الإسلامية إلى تفوق هذا النظام على الذي سبقه من وجهة نظر العدالة، باعتبار أن نصيب المالك يتحدد كنسبة شائعة من الناتج؛ ولذلك رجحته على نظام الكراء بالأجر الثابت، وهو ما لم نستطيع قبوله أيضاً؛ لورود الأحاديث التي توصف المخابرة والمزارعة، وتمنعها مثلما تمنع الكراء.

أما من ناحية إدارة الاستخلاف الفردي فإن هذا النظام واضح اللاكفاءة؛ وذلك بسبب افتراق الحجم المعظم لعائد الفلاح عن الحجم الإنتاجي المعظم لعائد المالك، في ظل العلاقة العقدية زيادة على الملاحظات السابقة في تقييم نظام الكراء، وإليك توضيح ذلك من خلال الشكل البياني التالي، الذي عرضه (هاري جونسون) مبيناً الشروط اللازمة لكفاءته[2].

= عليها، والزرع بينهما، وهي جائزة في قول كثير من أهل العلم» المغني م٥، ص/ ٢٤١.

(١) هاشم جميل، مسائل من الفقه المقارن، ق٢، ص/ ٥٤.

(٢) H. Johnson, Op. Cit., p. 84.



شكل رقم (١١) نظام المزارعة والكفاءة

تظهر في الشكل ثلاث منحنيات، هي: الناتج المتوسط للعمـل (ن م ع)، والناتج الحدي له (ن ح ع)، والناتج الحدي للعمل، بعد دفع الحصة للمالـك (١ ـ ر) ن ح ع، وهي نصيب الفلاح، في حين يظهر ج ج مستوى الأجر لفرصة الفلاح البديلة.

وحسب فروض الاستمثال في ضوء مبدأ الفرصة البديلة فإن الفـلاح سيجهز كمية عمل مساوية إلى (م ع١) حيث يتساوى في ذلـك المستوى من عرضه للعمل ناتجه الحدي مع أجر الفرصة البديلة، لكـن كميـة العمـل

هذه (المثلى بالنسبة للفلاح) هي أقل من (م ع٢) اللازمة لتعظيم ريع المالك، وسيحرص الفلاح على استبقاء ريعه الممثل بالمساحة المظللة (أ)، لا أن يحاول أن يخسرها، أو يخسر جزءاً منها بإضافة تكاليف، ولو فرصية مقدارها المساحة (ب). وعليه فإن الفلاح سوف يلجأ إلى تحديد مساحة الأرض المستغلة من قبله، وإلى تحديد كمية العمل المبذولة بما يحقق له استمثال وضعه، في حين سينزع الملاك إلى إجبار الفلاحين بزراعة مساحة أكبر من الأرض، وبذل كمية أكبر من العمل، حتى يصل الفلاح إلى (ع٢)، وعندئذ فقط يتحقق استمثال المالك، وتتحقق كفاءة نظام المزارعة.

ولكن وكما لاحظنا فإن ذلك يتناقض مع استمثال الفلاح لوضعه في ضوء الفرصة البديلة، ومع كل هذا القصور فقد تبنى (Johnson) القناعة بكفاءة هذا النظام عن (Cheung) الذي أكد أن إلزام الفلاح بمساحة وكمية عمل معظمتين لريع المالك كفيل بإحراز كفاءة النظام، ولكن وكما لاحظ (جونسون) نفسه فإن عقد المزارعة ـ المثقل بشرطي المساحة وكمية العمل الملزمتين للفلاح ـ هو تطبيق خاص لنظرية (Coase) التي تقول: إنه فقط «إذا ما عرفت حقوق الملكية والالتزامات قانوناً بوضوح، وكان التعاقد والتقاضي غير مكلف نسبياً فإن الوفورات والتشوهات، التي تعتبر بها الكثير من اقتصادات الرفاهية المعاصرة سيتم احتواؤها بواسطة النظام، وتكف عن خلق المشاكل للرفاهية»[1].

ومرة أخرى تضاف شروط جديدة لجعل هذا النظام كفوءاً، لكنها

---

(١) H. Johnson, Op. Cit., p. 85.

شروط غير واقعية، بل ولم تكن قابلة للتطبيق، إلا في ظل نظام الإقطاع، حيث يملك السيد حق إجبار الفلاح على زراعة الأرض، وبذل كمية العمل التي تناسبه في ظل غياب أي فرصة بديلة أمام الفلاح، وحيث يكون هو القانون والقضاء السائد في الضيعة، وبهذا المعنى فقد كان النظام الإقطاعي كفوءاً ملبياً للرفاهية!!

ولا شك أن ميل الفلاحين المتعاقدين إلى تصغير حيازاتهم الزراعية يشكل ميلاً عائقاً أمام الإفادة من وفورات الحجم الكبير في ظل أي مستوى معطى للتكنولوجيا السائدة في الريف، لكنه ميل ناجم عن استمثالهم لأوضاعهم في ظل نظام الملكية المعطاة، وهذا مصدر تناقض لأهداف المشاركين في النظام الاقتصادي.

مداخلة في غاية الأهمية بصدد الريع:

أحب أن أشير ابتداءً إلى أن ما ذهبت إليه لم يبنَ على أساس من التحليل النظري المعاصر قط ـ معاذ الله ـ فالشرع حكَمٌ على النظر، ولعل هذه الناحية بالذات هي التي نبّه إليها السيد المحكم، وأحال بصددها وبتوكيد إلى كتاب الدكتور شوقي أحمد دنيا، «تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي».

وأكرر أن ما خلصت إليه مبني على دراسة الأحاديث الشريفة، التي وردت بهذا الشأن، وأن ما ذكر آنفاً بصدد كفاءة نظاميّ الكراء والمزارعة لا يندرج تعليلاً للاختيار المتقدم، إنما هو من باب استجلاء حكمته، كما أؤكد أن اختياري في هذه المسألة لم يأت على أساس التشهي من بين الآراء

المختلفة، أو على أساس المتابعة للرأي الأكثر عديداً، إنما هو موقف استغرقت لأجله بحثاً مستفيضاً[1]، وقفت فيه على جُلّ ما كتب حول الموضوع وناقشت فيه كتابات ممثّلة عن وجهات النظر المختلفة؛ إذ إن استقصاءها ينطوي على تكرار وإطناب.

وأذكر في هذا السياق كتاب الأستاذ المودودي: مسألة ملكية الأرض الزراعية، وأبحاث مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي بالأزهر لعام/ ١٩٦٤م/ وفيه بحث الشيخ السايس حول ملكية الأرض في الإسلام.

وأذكر في هذا السياق أيضاً دراسة الدكتور عبد السلام العبادي: الملكية في الشريعة الإسلامية، وكتاب الدكتور هاشم جميل: مسائل من الفقه المقارن، وقد أرجعتني هذه الكتب ونظائرها إلى كتب الحديث ومصنفات الفقهاء، ومنها المدونة، والمبسوط، والمجموع، والمحلى، وهوامش الخطابي، والمنذري على سنن أبي داود، والقواعد الفقهية النورانية.

ولعلي لا أغالي إذا قلت: إنني ما تركت فرصة أمكنني الوقوف فيها على رأي مخالف إلا وطلبته، وللأمانة أقول: إنني ترددت في تحرير اختياري لكثرة ما رأيت من الآراء المخالفة، لكنني أجفلت من هذا الخاطر لما تبين لي من خطر المجاراة في الرأي على غير اقتناع ــ بل وعلى اقتناع مخالف ــ فقد رأيت في ذلك خيانة للنفس وللأمانة العلمية والشرعية.

ولإيضاح خلفية هذا الاختيار دعنا نقرر أن الأصل في المعاملات والعقود الإباحة، ولو لم يرد الدليل الناهي عنها لظلت هذه على أصل

---

(١) لولا أنني التزمت بتقديمه إلى مجلة علمية محكمة لأدرجته كاملاً في هذا السياق.

الإباحة، وما أراه أن استغلال الأرض الزراعية الحقلية بالتأجير (الكراء) أو بالمزارعة (والمخابرة) قد وردت فيه أحكام ناهية، إليك تمثيلاً لها:

فعن جابر بن عبد الله ﷺ: «نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض...»[١]، وعنه أيضاً: «نهى عن المخابرة والمحاقلة والمزابنة»[٢]، وعنه أيضاً «نهى رسول الله ﷺ أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ»[٣]، وعنه أيضاً: «من كانت له أرض فليزرعها، أو ليمنحها أخاه، فإن أبى فليمسك أرضه»[٤]، وأيضاً: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الأرض البيضاء سنتين أو ثلاثاً»[٥]، وفي رواية... «عن بيع السّنين»، وعنه أيضاً: «من لم يذر المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله»[٦].

وعن زيد بن ثابت ﷺ: «نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة، قلت وما المخابرة؟ قال: أن تؤخذ الأرض بنصف، أو ثلث، أو ربع»[٧].

وعن رافع بن خديج ﷺ قول النبي ﷺ: «من كانت له أرض فليزرعها، أو فليزرعها أخاه، ولا يكاريها بثلث، ولا بربع، ولا بطعام

---

(١) صحيح مسلم، ج٣، ص/ ١١٧٦ ط دار الكتب برقم (٨٧).

(٢) صحيح مسلم، ج٣، ص/ ١١٧٤ برقم (٨٢).

(٣) صحيح مسلم، ج٣، ص/ ١١٧٦ برقم (٩٠).

(٤) صحيح البخاري، ج٢/٨٢٥ ط ابن كثير برقم (٢٢١٦)، صحيح مسلم، ج ٣، ص/ ١١٧٦ برقم (٨٩).

(٥) صحيح مسلم، ج٣، ص/ ١١٧٨ برقم (١٠٠).

(٦) سنن أبي داوود، ج٣، ص/ ٢٦٢ ط إحياء التراث برقم (٣٤٠٦).

(٧) سنن أبي داوود، ج٣، ص/ ٢٦٢ برقم (٣٤٠٧).

مسمى»[1]، وعنه أيضاً: أنه زرع أرضاً، فمر النبي ﷺ وهو يسقيها، فسأله: «لمن الزرع ولمن الأرض؟» فقال (رافع): زرعي ببذري وعملي، ولي الشطر (النصف) ولبني فلان الشطر، فقال النبي ﷺ: «أربيتما، فرُدَّ الأرض على أهلها وخذ نفقتك»[2]، وعنه أيضاً: «نهانا أن يزرع أحدنا إلا أرضاً يملك رقبتها أو منيحة يمنحها رجل»[3].

وعن جابر الخطمي ﷺ قال: «بعثني عمي ـ أنا وغلام له ـ إلى سعيد بن المسيب قال فقلت له: شيء بلغنا عنك في المزارعة؟ قال: كان ابن عمر لا يرى بها بأساً حتى بلغه عن رافع بن خديج حديث فأتاه فأخبره رافع: أن رسول الله ﷺ أتى بني حارثة، فرأى زرعاً في أرض ظهير فقال: ما أحسن زرع ظهير! قالوا ليس لظهير، قال: أليس أرض ظهير؟ قالوا بلى، ولكنه زرع فلان، قال: فخذوا زرعكم وردوا عليه النفقة»[4].

وعن المسور بن مخرمة قال: «مرّ رسول الله ﷺ بأرض لعبد الرحمن بن عوف فيها زرع، فقال: يا أبا عبد الرحمن لا تأكل الربا، ولا تطعمه، ولا تزرع إلا في أرض ترثها، أو تورثها، أو تمنحها» قال الهيثمي: «رواه الطبراني في الأوسط، وفيه عثمان بن عطاء، وهو ضعيف، وقد وثقه دحيم»[5]، ويشهد له حديث رافع الأخير.

---

(١) سنن أبي داوود، ج٣، ص/ ٢٥٩ برقم (٣٣٩٥).

(٢) سنن أبي داوود، ج٣، ص/ ٢٦١ برقم (٣٤٠٢).

(٣) سنن أبي داوود، ج٣، ص/ ٢٦٠ برقم (٣٣٩٧).

(٤) سنن ابي داوود، ج٣، ص/ ٢٦٠ برقم (٣٣٩٩).

(٥) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٤، ص/ ١٢٠.

وعن عثمان بن سهل قال: « إني ليتيم في حجر رافع بن خديج، وحججت معه، فجاءه أخي عمران بن سهل فقال: أكرينا أرضنا فلانة بمائتي درهم، فقال: دعه، فإن النبي ﷺ نهى عن كراء الأرض»[1].

وعن حنظلة بن قيس الأنصاري قال: «كنا نكري الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض... فنهينا، وأما الذهب والورِق فلم يكن يومئذ»[2].

إنّ الأحاديث الممثلة المتقدمة قد أحاطت في تقديري بكل صور الريع، أو بدل الإيجار، وجماع ذلك حديث جابر: «نهى رسول الله ﷺ أن يؤخذ للأرض أجر (نقدي أو عيني) أو حظ (نسبة من الناتج: نصف، ثلث، ربع...)» وأرى ـ والله أعلم ـ أنّها أحكام صريحة معللة نهت عن العقود الزراعية، التي يحسب فيها للأرض أجر، أو حظ، وتعقبت العقود المبرمة، وفسختها، بل ونعتت هذه الممارسة بالربوية: «أربيتما... » «لا تأكل الربا ولا تطعمه...» وتوعدت من يتعامل بالمخابرة بما توعد به الله آكل الربا: «من لم يذر المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله» وقد أدرج الإمام مالك الحديث عن المزارعة ضمن كتاب الصرف، وأبواب الربا في موطئه.

وبرغم سيل هذه الأحاديث الشريفة فقد خلص جل المعاصرين إلى تقرير إجازة الكراء والمزارعة، يقول الشيخ السايس: «... أن الأرض ومنافعها مملوكة للأفراد، ينتفعون بها بكل وجوه الانتفاع، يزرعونها، أو يزارعون عليها، أو يعيرونها حتماً كان لهم أن يعطلوها، وإن كان ذلك

---

(١) سنن أبي داوود، ج٣، ص/ ٢٦١ برقم (٣٤٠١).

(٢) صحيح البخاري، ج٢، ص/ ٨١٩ برقم (٢٢٠٢).

مكروهاً»[1]، ويقول الدكتور العبادي ملخصاً: «إن الراجح هو القول بإباحة المزارعة والمساقاة، أما إجارة الأرض فقد اتجه كثير من الفقهاء إلى القول بكراهتها، أو أن المزارعة أحلُّ منها»[2].

وقال الدكتور شوقي دنيا بعد عرضه لمناقشة المعترضين على الكراء والمزارعة: «... وهكذا نرى أن الرأي الراجح إسلامياً هو جواز الاستغلال الزراعي بكل من الإجارة والمزارعة»[3].

ولنا أن نتساءل بعد كل هذا ـ ونظائره كثير ـ أي معنى للأحاديث الشريفة المتقدمة التي استوعبت كل صور الريع؟!

دعنا نلقِ نظرة على الحجج التي عرضت لإجازة الريع، ومن ذلك تأولهم النهي ـ الوارد في الأحاديث المتقدمة ونظائرها ـ بالنهي عن الغرر وبالنهي عن استثناء ناتج مساحة محددة. وهو أمر لا يستقيم؛ لما تقدم من عموم الأحاديث، ووضوح دلالتها. ومن ذلك أيضاً تأولهم النهي بدفع الخصومة، التي تنشأ عن مثل هذه العقود، وأوردوا في ذلك الأثر الآتي: «إنما أتى رجلان النبي ﷺ وقد اقتتلا فقال، إن كان هذا شأنكم، فلا تكروا المزارع، فسمع رافع بن خديج قوله: فلا تكروا المزارع»[4]... فهل يقابل هذا الفهم بالأحاديث الكثيرة السابقة، التي نقل فيها رواة كثر

---

(١) الشيخ محمد علي السايس، ص/ ١٥.

(٢) د. عبد السلام العبادي، ج٢، ص/ ١٢٧.

(٣) انظر: شوقي أحمد دنيا، ص/ ٣٣٠.

(٤) سنن أبي داوود، ج٣، ص/ ٢٥٧.

صريح النهي، وفي مواقع وأوقات مختلفة، ودون أن يرد ذكر واقعة اقتتال الرجلين، وحتى على فرض وقوع هذه الحادثة فهل المسألة تحتاج إلى حكم قضاء، أم تشريع اقتصادي؟... وحتى لو كان ما تقدم صحيحاً فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وذهب آخرون إلى تأول النهي بالندب إلى بذل فضول الأرض، خاصة أن المهاجرين وصلوا المدينة وليس لهم أرضون يعملون فيها. وهو رأي مردود؛ لأن حديث قدوم المهاجرين الذي رواه أبو هريرة، وأخرجه الإمام البخاري يدل على خلافه، فقد جاء في الصحيح: «قالت الأنصار للنبي ﷺ: اقسم بيننا وبين إخواننا النخيل، قال: لا، فقالوا تكفوننا المؤونة ونشرككم في الثمرة، قالوا سمعنا وأطعنا»[1]، وسنرى أن هذا الحديث يؤصل لعقد غير المخابرة والمزارعة، إنما هو عقد المساقاة، وهو مختلف عنهما، كما تقدم، كما أن حديث البخاري: «من كانت له أرض فليزرعها، أو ليمنحها أخاه، فإن ابى فليمسك أرضه»[2]، وحديث: «... ولا يؤاجرها إياه»[3]، وحديث: «... ولا يكاريها بثلث، ولا بربع، ولا بطعام مسمى»[4]، كل ذلك يدل على خلاف ما ذهب إليه القوم في تأول النهي.

وذهب أغلب من بحث هذا الموضوع إلى الاحتجاج بمعاملة النبي ﷺ وخلفائه لأهل خيبر في إجازة المزارعة، فبه قال أبو يوسف في كتابه الخراج

---

(١) صحيح البخاري، ج٢، ص/ ٩٦٩ برقم (٢٥٧٠).

(٢) صحيح البخاري، ج٢، ص/ ٨٢٥ برقم (٢٢١٦).

(٣) صحيح مسلم، ج٣، ص/ ١١٧٦ برقم (٩١).

(٤) سنن أبي داوود، ج٣، ص/ ٢٥٩ برقم (٣٣٩٥).

وابن قدامة في المغني، وابن تيمية في القواعد، وابن حزم في المحلى، والخطابي، وابن القيم في حواشيهما على سنن أبي داود ومختصره للمنذري، لكن لي ـ برغم هذه الآراء الكريمة ـ فهم أدافع عنه، أوافق فيه أعلاماً آخرين من أعلام الفقه الإسلامي، فقد لخص الدكتور هاشم جميل اختلاف الفقهاء الأوائل، حول مشروعية المزارعة على مذهبين رئيسيين:

«**المذهب الأول**: ذهب إلى القول بعدم مشروعية المزارعة، وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة، وبعض الزيدية، وبعدم جوازها أيضاً قال مالك، والشافعي، وداود الظاهري، إلا أن مالكاً ومن بعده أجازوها إذا كانت تابعة للمساقاة...»[1].

وأرى ـ والله أعلم ـ أن الاستدلال بمعاملة خيبر لمشروعية المزارعة أمر لا يستقيم وذلك للآتي:

أ) أن أرض خيبر أرض مشجرة (سواد أو أن السواد فيها هو الغالب)، وبالتالي فقد جازت فيها المساقاة على النخيل، ولم تجز فيها المخابرة والمزارعة على الأرض البيضاء، وهذا هو رأي الإمام الشافعي[2]، ورأي الإمام مالك[3]، وسنرى أن ابن عمر ـ وهو راوي حديث خيبر ـ لم يحتج به لمشروعية المزارعة، كما فعل المتأخرون!!

ب) أن القياس بين فعل النبي ﷺ والخلفاء الراشدين وفعل الأفراد لا

(١) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، ط دار أبي حيان، ج ٥، ص/ ٤٧٦.

(٢) الشافعي، الأم، ج٤، ص/ ١١ ـ ١٢.

(٣) مالك بن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى، ج١٢، ص/ ٢.

يصح، فالنبي ﷺ حين فعل ذلك إنما فعله بصفته ولي أمر المسلمين ورئيس دولتهم، وليس فرداً يتعاقد (وكذلك الخلفاء)، صحيح أن الدولة لا تستحل ما يحرم الله، إلا أن الأمر جد مختلف، فالدولة المسلمة تأخذ شرعاً الزكاة من رعاياها المسلمين، وتأخذ الخراج من رعاياها غير المسلمين، وكل ذلك يذهب إلى بيت المال، ويعمم نفعه على المواطنين إذ هو حق المجتمع في الأرض، وهو بعكس الإجارة التي تقتطع من الفلاح لتذهب إلى المالك.

وهذه الناحية ينبغي أن نحسن التعامل معها، فلا أقصد هنا أن تشريع خيبر خاص بالنبي ﷺ كشخص أو كنبي، إنما أعني أنه خاص به كولي أمر ورئيس دولة، ينفّذ النظام المالي، ومنه تحصيل الزكاة، وجباية الخراج، وإدارة كل مال لا يكون في عهدة الأفراد، فتشريع خيبر تشريع خاص بأولياء الأمور أو نوابهم (بصفتهم شخوصاً للقانون العام)، وهذا غير موضوع الأحوال الشخصية، أو الأخلاق، أو العبادات، التي تكون فيها سنة النبي ﷺ سنة للأمة واجبة الالتزام.

ولإيضاح ذلك دعنا نتساءل: هل يكون لكل واحد منا أن يكون حاكماً؛ لأن النبي ﷺ، كان كذلك؟! أم هل يكون لكل واحد أن يبرم المعاهدات، أو يعلن الحروب، أو حتى يقيم الحدود من جانبه؟ وكل ذلك فعله النبي ﷺ، لكن السنة فيه لأولياء الأمور وليس للعامة. وهو ما نقوله بصدد النظام المالي للدولة، فخراج الأرض التي تترك بأيدي غير المسلمين ـ

كأرض خيبر[1] ـ يذهب إلى بيت المال، ويعمم نفعه على المواطنين، بعكس بدل الإجارة والمزارعة (بين الأفراد) الذي يدفعه زيد فيأخذه عمرو.

ولقد قال النبي ﷺ حين طلب منه اليهود البقاء، ومشاطرتهم الثمر «نقركم ما أقركم الله...»[2]. وهذا دليل خضوعهم للنظام المالي للدولة الإسلامية، وقد رأى الأحناف في معاملته ﷺ ليهود خيبر معاملة (عبيد) مَنَّ عليهم برقابهم، لا معاملة أحرار يتعاقدون[3]، ورأى ابن تيمية في يهود خيبر مواطنين ذميين، وأنهم أهل عهد، وأن دارهم دار إسلام[4]. وكل ذلك لا يعني أنهم تعاملوا مع شخص النبي ﷺ إنما كان مع الدولة الإسلامية.

وخلاصة القول أن أرض خيبر في تقديري أرض آلت إلى الدولة الإسلامية، وأنها فرضت فيها فرائض تؤول إلى بيت المال، ثم المجتمع بعد، وليس ذلك مخابرة بين الأفراد يذهب الخرج فيها من العامل إلى المالك.

ب) إن راوي حديث خيبر، وهو عبد الله بن عمر رضي الله عنه قد انتهى عن المزارعة بعدما سمع من أحاديث رافع بن خديج. ولا يمكن القول هنا أن ابن عمر ترك المزارعة تورعاً فقط، فلو كان يعلم أن حديث خيبر ناسخ لما ورد في النهي عن الكراء والمزارعة لاحتج به تبياناً لشرع الله، والذي يبدو أن ابن عمر لم يكن علم بما ورد في النهي عن الكراء والمزارعة، فقد ورد «أنه كان يكري مزارعه على عهد

---

(١) انظر: د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: ٥/٦١٤.

(٢) صحيح البخاري، ج٢، ص/ ٩٧٣ برقم (٢٥٨٠).

(٣) انظر: شمس الدين السرخسي، المبسوط، ج٢٣، ص/ ٢، ٦.

(٤) ابن تيمية، القواعد، ص/ ١٦٥.

النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وصدراً من إمارة معاوية، ثم حُدِّث عن رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن كراء المزارع، فذهب ابن عمر إلى رافع فسأله، فقال نهى النبي ﷺ عن كراء المزارع، فقال ابن عمر قد علمت أنا كنا نكري مزارعنا على عهد رسول الله ﷺ بما على الأربعاء وبشيء من التبن»[1]!

ومثل هذه الصورة قام الاتفاق عند الفقهاء على تحريمها، بل أن البعض منهم تأول بها النهي عن الكراء والمزارعة، لكن ابن عمر ﷺ لم يكن علمها قال: «كنت أعلم في عهد رسول الله ﷺ أن الأرض تكرى، ثم خشي أن يكون النبي ﷺ قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن علمه فترك كراء الأرض»[2].

ولو كان الترخيص بالكراء جاء بعد النهي ـ كما يفهم البعض ـ لما خفي أمره، وأحسب أن عدم معرفة ابن عمر ﷺ بحكم معين ليس بحجة على عدم صدوره، وأحسب أن قوله: «إنا كنا نكري مزارعنا على عهد رسول الله ﷺ...»، لا حجة فيه، فقد كان الناس يرابون، ويشربون الخمر، ويزارعون، ثم استجابوا للتشريع الناهي، وواقعهم قبله لا ينفي صدوره.

وبناءً على ما تقدم لا أرى في حديث خيبر ما ينسخ الأحكام السابقة إطلاقاً، فموضوعهما مختلف تماماً، وفي تقديري أن ازمة الاجتهاد المتعلق بهذه المسألة ناجمة من أحد أمرين:

---

(١) ابن المبارك، التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، ج١، ص/ ١٤٣.

(٢) ابن المبارك، التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، ج١، ص/ ١٤٣.

أولهما: عدم التمييز بين أحكام الأرض البيضاء وأحكام الأرض المشجرة، مع أن النصوص المميزة بينهما كثيرة وواضحة، وبالتالي فإن القياس فيهما والخلط بين أحكامهما لا يصح، وقد تقدم أن أبا حنيفة، وبعض الزيدية، ومالك، والشافعي، وداود الظاهري لا يرون جواز المزارعة، وأن الثلاثة الآخرين يتجوزون فيها تبعاً للمساقاة وبشرط تعذر فصل البياض عن السواد، فالمسألة مسألة التمييز بين الأرض البيضاء والبساتين معتبرة عند الفقهاء الأوائل، لكنها عند المعاصرين ليست كذلك. وأغرب من هذا أن نجد بين المعاصرين من يحتج لمشروعية المساقاة بمشروعية المزارعة!!

وثانيهما: القياس على تعامل حكومة النبي ﷺ والخلفاء ﷺ بعده مع رعاياها، وهذا لا يصح أيضاً؛ لما قدمناه من تفريق يتعذر معه الاستدلال ـ بخضوع الرعايا غير المسلمين للنظام المالي للدولة الإسلامية ـ لمشروعية علاقة عقدية بين الأفراد.

أما الاحتجاج بالأخبار التي تنقل عن الصحابة[1]، تعاطيهم المزارعة، ومنها ما احتج به ابن تيمية لجواز المزارعة قال: «قال البخاري في صحيحه: قال قيس بن مسلم عن أبي جعفر ـ يعني الباقر ـ «ما بالمدينة دار هجرة إلا يزرعون على الثلث والربع» قال: «وزارع علي، وسعد بن مالك، وعبد الله بن مسعود، وعمر بن عبد العزيز، والقاسم وعروة، وآل أبي بكر، وآل عمر، وآل علي وابن سيرين، وعامل عمر الناس على أنه إن

---

(١) ابن تيمية، القواعد، ص/ ١٦٤ ـ ١٦٥.

جاء عمر بالبذر فله الشطر، وإن جاءوا بالبذر فلهم كذا».

وعلق صاحب القواعد بقوله: «فإذا كان جميع المهاجرين كانوا يزارعون، والخلفاء الراشدون، وأكابر الصحابة والتابعين، من غير أن ينكر ذلك منكر: لم يكن إجماع أعظم من هذا، بل إن كان في الدنيا إجماع فهو هذا، لا سيما وأهل بيعة الرضوان جميعهم زارعوا على عهد رسول الله ﷺ وبعده إلى أن اجلى عمر اليهود إلى تيماء». وأقول: في توجيه هذا الأثر وجوه منها:

أ) إن كانت هذه المعاملة حصلت بين دولة وأفراد، فهذه تقدم فيها الكلام، وهو ينصرف إلى معاملة النبي ﷺ والخلفاء من بعده للرعية، سواء في خيبر أو غيرها، والذي أراه أن الرواية المتقدمة قد خلطت تعامل أولياء الأمور مع الرعية بتعامل الرعية فيما بينها، فكأنَّ الأمر بالنسبة للصعيدين سواء، وهو ما أجادل فيه، فهل كانت لعمر أو لعلي أو لعمر بن عبد العزيز أراضٍ خاصة يخابرون عليها، أو يزارعون، خاصة ما أشارت الرواية إليه بصدد عمر الذي عامل الناس...! ثم إن كان الحال كذلك فلم اكتفى عبد الله بن عمر أن يقصد رافع بن خديج ليسأله عن الكراء والمزارعة، ويدع الاحتجاج بتعامل كل هؤلاء الناس؟

ب) إن كانت هذه المعاملة قد حصلت بين الأفراد ـ وموضوعها الشجر ـ فهي مساقاة، وليس مخابرة، أو مزارعة، ويعضد هذا الفهم حديث أبي هريرة ـ عن قدوم المهاجرين ـ الذي أخرجه البخاري: «قالت

الأنصار للنبي ﷺ اقسم بيننا وبين إخواننا النخيل، قال: لا، فقالوا تكفوننا المؤونة ونشرككم الثمرة، قالوا سمعنا وأطعنا»، ويعضد هذا الفهم أيضاً واقع حال المدينة وخيبر، وأن الشجر فيهما هو الغالب.

ج) أن تكون هذه المعاملة من العقود الصحيحة، التي لم يكن يحسب فيها للأرض البيضاء أجر أو حظ.

د) أن تكون من أناس لم يبلغهم النهي، وإلا فما الذي أنكرته الأحاديث الصحيحة والحسنة الكثيرة، التي نهت عن المزارعة، والمخابرة، وفسخت العقود القائمة منها.

هـ) وأخيراً لو كان في هذا الأثر حجة على إجازة المزارعة في الأرض البيضاء لاحتج به ابن عمر، ولم ينته عنها، كما تقدم، ولا يغني القول أنه فعل ذلك ورعاً، فلو كانت لديه حجة في الشرع، لما جاز له أن يكتمها.

أما الاحتجاج[1] بالزيادة التي وردت في حديث رافع برواية حنظلة ابن قيس وقوله عن كراء الأرض بالذهب والورق: «لا بأس به... فأما بشيء معلوم مضمون فلا بأس».

والحديث ورد بروايات متعددة، تجمع على نفس المتن، أما الزيادة فهي موضع الاختلاف، وقد وردت في صحيح البخاري: «أما الذهب والورق فلم يكن يومئذ». ووردت في صحيح مسلم باب كراء الأرض بالذهب والفضة، عن حنظلة الزرقي (هكذا والسياق يوحي أن الاسمين

---

(١) انظر: ابن تيمية، القواعد، ص/ ١٧١.

لراو واحد): «... فنهانا عن ذلك، وأما الورق فلم ينهنا». ووردت عن حنظلة بن قيس: «فقلت: أبالذهب والورق؟ فقال أمّا بالذهب والورق فلا بأس به»[1]. وفي رواية: «...فلم يكن كراء للناس إلا هذا؛ فلذلك زجر عنه، فأما بشيء معلوم مضمون فلا بأس به»[2].

ولا أحسب أن أحداً يفهم من هذه الزيادة ـ المعبرة عن وجهة نظر هذا الراوي ـ أنّها تلغي دلالة الأحاديث الناهية، وتجيز كراء الأرض بالذهب والفضة، فقد وردت مضطربة: «لم يكن يومئذٍ»، «فلم ينهنا»، «فلم يكن للناس كراء إلا هذا فلذلك زجر عنه»، وفي الرواية الأخرى سكت الراوي عن ذكر مطلق النهي عن الكراء فتساءل السامع أبالذهب والورق؟ فأجيب «فلا بأس به»، والذي يبدو أنه أجيب اجتهاداً لا نقلاً، والله أعلم...

فالذي يتضح من السياق ـ والله أعلم ـ أن الزيادة ليست من أصل الحديث بدليل سؤال الناس عنها، وبدليل أنّها وردت بأشكال مختلفة مفسرة لوجهة نظر الراوي، وهذا ما جعل أحمد بن حنبل يقول «حديث رافع كثير الألوان»[3]. وصرح ابن حزم أن هذه الزيادة زيادة انفرد بذكرها حنظلة عن رافع بن خديج في حين روى عن رافع من هو أوثق منه خلافها[4]. وقد تقدمت أحاديث كثيرة بالنهي عن الكراء عن رافع،

---

(١) صحيح مسلم، ج٣، ص/ ١١٨٣ برقم (١٥٤٧).

(٢) صحيح مسلم، ج٣، ص/ ١١٨٣ برقم (١١٦).

(٣) نقله العبادي، ج٢، ص/ ١٢٥.

(٤) ابن حزم، المحلى، م٥، ج٨، ص/ ٢٢٠ ـ ٢٢١.

وعن غيره لا يمكن مقابلتها بهذه الزيادة المضطربة.

أمّا الحديث الثاني الذي روي عن سعد بن أبي وقاص ومن نصه: «... فنهانا رسول الله ﷺ عن ذلك، وأمرنا أن نكريها بذهب أو فضة»[1]، فقد ضعَّف ابن حزم أحد رواته واستجهل الثاني[2]. وربما تتأيد وجهة نظر المحتجين به بحديث ثابت بن الضحّاك الذي أخرجه الإمام مسلم، والحديث في نصه: «حدّثنا إسحق بن منصور، أخبرنا يحيى بن حماد، أخبرنا أبو عوانة، عن سليمان الشيباني، عن عبد الله بن السائب، قال: دخلنا على عبد الله بن معقل فسألناه عن المزارعة؟ فقال: زعم ثابت أن رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة، وأمر بالمؤاجرة، وقال: لا بأس بها»[3].

لكن الرواية الأخرى التي سبقت هذه الرواية عن ثابت نفسه في صحيح مسلم لم يرد فيها ذكر الأمر بالمؤاجرة: «أن رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة» وكذا الحال في رواية ابن أبي شيبة: «نهى عنها... » ولم يرد فيها ذكر المؤاجرة أيضاً.

وعلى هذا فالأقرب إلى الذهن ـ والله أعلم ـ أن قوله: «وأمر بالمؤاجرة وقال لا بأس بها» إنما هي من كلام عبدالله بن معقل وليست هي من أصل الحديث ـ التي انفرد بها عبدالله ابن معقل ـ منه وليست من أصل الحديث، فقد وردت في مقابلها روايات كثيرة ضمتها الأبواب الستة الأخيرة في كتاب البيوع من صحيح مسلم، كلها في النهي الصريح عن

(١) سنن أبي داوود، ج٣، ص/ ٢٥٨.
(٢) ابن حزم، المحلى، م٥، ج٨، ص/ ٢٢٣.
(٣) صحيح مسلم، ج٣، ص/ ١١٨٤ برقم (١١٩).

الكراء والمزارعة.

وقد روى حرب عن الأوزاعي أنه سئل: «هل يصلح اكتراء الأرض؟ فقال: اختلف فيه، فجماعة من أهل العلم لا يرون باكترائها بالدينار والدرهم بأساً، وكره ذلك آخرون منهم...»[1]، فلو كان للزيادات في هذا الحديث وفي الحديث الذي سبقه أصل صحيح لكان أبين في دلالته على الإجازة وأبعد عن اختلاف أهل العلم، والله أعلم.

وهكذا نخلص إلى ترجيح القول بعدم مشروعية الكراء والمزارعة على أسس نقلية، وليس في ذلك متابعة لمن يبني موقفه على تحليل نظري[2]، فلا محل للنظر في محضر النص، ولله الأمر من قبل ومن بعد... هذا هو مبلغ اجتهادي، والله أعلم.

ج ـ المساقاة:

«المساقاة: أن يدفع الرجل شجره إلى آخر ليقوم بسقيه، وعمل سائر ما يحتاج إليه بجزء معلوم له من ثمره»[3]. فهي عقد موضوعه الشجر، وخص البعض من أهل العلم أصنافاً من الشجر، وأطلق ذلك آخرون.

وهذا العقد كثيراً ما اختلطت أحكامه مع المخابرة والمزارعة، وهذا الخلط والقياس مصدر خطأ كبير، فالعقد بصورته المذكورة عقد مشروع

---

(١) ابن تيمية، القواعد، ص/ ١٦٠.

(٢) لا أحب أن اعرض في هذا الموقف لحجج نظرية سيقت في تجويز الكراء والمزارعة، فلا أقابل بينها وبين الأحاديث الشريفة، التي لولا ورودها لظل الأمر على أصل الإباحة.

(٣) ابن قدامة، المغني، ج٥، ص/ ٢٢٦.

من وجوه **أولها**: أنه عقد لم يرد النص بالنهي عنه، فهو عقد مباح لم تقيد طلاقته بحكم ناه.

وثانيها: أنه عقد أقره النبي ﷺ، كما ورد في الحديث الذي رواه أبو هريرة ﷺ عن قدوم المهاجرين وفيه «قالت الأنصار للنبي ﷺ: أقسم بيننا وبين إخواننا النخيل، قال: لا. فقالوا: تكفوننا المؤونة ونشرككم في الثمرة. قالوا سمعنا وأطعنا »[1]. وفي الحديث رد على من يدعي بأن أحاديث النهي عن الكراء والمزارعة إنما كانت ترغيباً للأنصار وإلجاءاً لهم لبذل فضل الأرضين، فقد عرضوا ذلك (بمشاطرة المهاجرين البساتين) لكن النبي ﷺ رفض، وأقر المساقاة فقط.

إن ما ذهب إليه البعض من مقايسات بين المخابرة والمزارعة والمساقاة أمر لا يسلم، لا مع دعاة تجويز المخابرة والمزارعة قياساً على المساقاة، ولا مع دعاة منع المساقاة قياساً على المخابرة والمزارعة، وتفصيل ذلك ميسور، إن شاء الله تعالى.

فالأحاديث الناهية عن المخابرة والمزارعة والكراء كلها تتحدث عن الأرض البيضاء، وتنهى أن يؤخذ لها حظ أو أجر، وهذا يعني أن عقد المزارعة، المخابرة يأخذ أحد أطرافه عائده لمنفعة ذات الأرض البيضاء، بينما يأخذ الآخر عائده لقاء عمله في الأرض البيضاء، وقد شاء الله سبحانه على لسان رسول ﷺ أن لا يؤخذ للأرض حظ أو أجر، وله الحكم من قبل ومن بعد. أما المساقاة فهي عقد يقدم فيه أحد أطرافه شجراً

---

(١) صحيح البخاري، ج٢، ص/ ٩٦٩ برقم (٢٥٧٠).

ويقدم الآخر عملاً لرعاية هذا الشجر، والثمرة بينهما فليس للأرض (البيضاء) في هذا العقد حظ أو أجر، إنما دفع الأول عملاً قديماً ممثلاً بالشجر، ودفع الثاني عملاً حاضراً ممثلاً برعاية الشجر، فإن أثمر الشجر أخذ كل لعمله، وإن بار خسر كل ثمار عمله لذلك الموسم، وهو عقد ـــ كما قلت ـ مباح أولاً، ومقر بإشهاد النبي ﷺ ثانياً. ولم تقم لدي حجة لمن يقول بعدم جواز المساقاة قياساً على المخابرة والمزارعة، ولا لمن يقول بإجازة المزارعة قياساً على المساقاة، فموضوع كل منهما مختلف، كما جاءت بذلك الأحاديث الصحيحة.

رأس المال:

من المناسب أن نميز بين شكليّ رأس المال متابعة للأحكام الواردة فيهما وكما يلي:

أ ـ رأس المال النقدي/ الربا (الفائدة):

تنطوي الأحكام الإسلامية ـ القاطعة في تحريم الربا ومداخله ـــ على قناعة وفهم عميقين بصدد الاستخلاف الفردي، أو ما يعرف بالملكية، وبصدد وظيفة النقود وطبيعتها في مجتمع إسلامي.

أما الناحية الأولى: فتتمثل بترادف الحق الذي يثبت للمستخلف مع الوظيفة التي تناط به، وهو مفهوم الحق المدار الموافق لمبدأ الاستخلاف والعمارة الإسلامي. ويحاول البعض ترجمة ذلك بلغة القانون بمفهومي الحق والتعسف في استخدامه، لكني لا أرى ذلك كافياً، فما يثبت على المستخلف في وجوب إدارة المال بضوابط معينة هو أكثر بكثير من عدم

التعسف في استخدام حقه، فهذا الأخير يحاول أن يرسم خطوطاً فاصلة بين المزيات التي تثبتها الحقوق العائدة لغيره، بينما ينصرف الأول إلى التزام المستخلف بأداء وظيفته مثلما تلزم له مزية حقه، وهذا مبدأ ظاهر في جميع الحقوق التي يثبتها الشرع.

وفيما يتعلق بالنقود ووظيفتها يزاد على هذا الفهم عنصراً آخر يتمثل في كون النقد في الاقتصاد الإسلامي وسيطاً إجتماعياً لتيسير تبادل الطيبات، ومقياساً للقيم[1]. وبالتالي فالحق الثابت فيه هو حق انتفاعي

---

(١) حول هذه الناحية من الدراسة وردت ملاحظة لأحد السادة المحكمين، يرى فيها أن القول بكون النقود وسيطاً اجتماعياً لتيسير التبادل لا يصدر إلا عن تبني للنظرية الكلاسيكية، وإن ذلك ينفي وظيفة أخرى هامة للنقود هي خزن القيمة، وأحب أن اشير هنا إلى أن توسط النقود في المعاملات، وكونها مقياساً للقيم هما الوظيفتان الرئيسيتان للنقود، وأن خزن القيم، وإبراء الذمم، وتسوية المدفوعات الآجلة، هي وظائف مشتقة، فهي بلغة الماوردي: «أثمان المبيعات وقيم المتلفات»، الأحكام السلطانية، ص/ ٢٤٢. إن هذه الوظائف الرئيسة والمشتقة لكي تؤدى بكفاءة، فلابد للنقود أن تكون ثابتة القيمة، وثباتها مطلب مدرك عقلاً ومؤصل شرعاً، انظر: عبد الجبار السبهاني، «النقود الإسلامية كما ينبغي أن تكون»، ص/ ٣٤ وما قبلها. كما أحب أن اشير إلى أن الذي عليه جمهور الفقهاء، أن المال الذي تؤدى زكاته ليس بكنز، في حين ذهب أبو ذر ﷺ إلى أن كل مال مجموع فاضل عن القوت وسداد العيش فهو كنز، ابن حجر، فتح الباري، ج٣، ص/ ٣٤٥ ــ ٣٤٩. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص/ ٣٤٨ ــ ٣٤٩. وإنني إذ أتفق مع ملاحظة السيد المحكم التي انتهى إليها من أن الزكاة ستعلب دوراً حافزاً يدفع الناس إلى توظيف هذه الأموال حتى لا تأكلها الصدقة، فأرجو أن يسمح لي بمخالفة الرأي في ناحيتين:

١ ــ أن موقفنا من الوظائف الديناميكية للنقود ــ كونها أداة للسياسة الاقتصادية ــ ليس مرده إلى التسليم بالنظرية الكلاسيكية العتيقة، إنما مرده إلى وجوب المحافظة =

يثبت ملك انتفاع، وليس ملك منفعة حتى يؤجرها مَنْ ملكها (وهل كان الربا غير تأجير منفعة النقد)، ولا ملكية عين حتى يكتنزها أو يكسرها، ويغير من شكلها أو وزنها.

وقد جادل المالكون أنبياء الله بما ظنوه حقاً لهم: ﴿ **قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ**﴾[1]!! وقد عقد سيد قطب مقارنة بين جاهلية قوم مدين والجاهلية المعاصرة، التي ينكر أهلها «أن يتدخل الدين في الاقتصاد، وأن تتصل المعاملات بالاعتقاد... وهو يمثل أصل الشرك وحقيقته التي يلتقي عليها المشركون في كل زمان ومكان[2]. ومن هذه الأصول الجامعة إلى الأحكام التفصيلية فنجد القرآن يؤذن بالنكير: ﴿**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فبشرهم بعذابٍ أليم**﴾[3].

= على نقد مستقر القيمة، ومقتضى ذلك أن ينمو عرض النقد متناسباً مع نمو العرض الكلي، ولا عبرة بالمادة التي يتخذ منها النقد ولا عبرة كذلك بالقاعدة التي يستند إليها.

٢ ـ أن الاكتناز هو الاكتناز سواء كان النقد معدنياً أو ورقياً، وأحسب أن المجامع الفقهية قد أفتت بسريان جميع الأحكام الشرعية في النقود الورقية تماماً، كما هو الحال في النقود المتخذة من الذهب والفضة لاتحادها بعلة الثمنية، انظر: عبد الجبار السبهاني، «النقود الإسلامية في عصور الاجتهاد»، مجلة كلية الإدارة والاقتصاد، الجامعة المستنصرية، بغداد، العدد ٢٨، ١٩٩٩م، ص/ ١٢ ـ ١٣.

(١) سورة هود، الآية ٨٧.

(٢) سيد قطب، في ظلال القرآن، م٤، ج١٠، ص/ ٦١٣.

(٣) سورة التوبة، الآية ٣٤.

إن ما تقدم يعني أن انتفاع الفرد بالنقد في الاقتصاد الإسلامي ينبغي أن لا يستثني الآخرين، ويلغي فرص انتفاعهم به، ويعطل الوظيفة التي يؤديها وسيط المبادلة مادام في محيط التداول. وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم بجلاء أحكام منع الاكتناز، والأمر بالإنفاق، وتحريم الربا. فالذي يفعله المكتنز ببساطة هو أنه أوقف الحزام الناقل للسلع بين المتبادلين باحتجاز رسل تبادلها، فينجم عن ذلك نقص في الطلب ووأد للإنتاج الجديد.

وعلى حد تعبير الإمام (الغزالي) فهو كمن حبس حاكم المسلمين عن رعيته. يقول رحمه الله في كلام لم أر أبين منه في الدلالة على فهم المسلم للنقد: وظيفته وطبيعته، يقول:

«من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير، وبهما قوام الدنيا، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما» إذ لما:

«افتقرت الأعيان المتنافرة (السلع المختلفة) إلى متوسط يحكم فيها بحكم عدل، فيعرف من كل واحد رتبته ومنزلته، حتى إذا تقررت المنازل، وترتبت الرتب، عُلم بذلك المساوي من غير المساوي، فخلق الله تعالى الدنانير والدراهم حاكمين متوسطين بين سائر الأموال، حتى تقدر الأموال بهما...».

وعليه «فكل من عمل فيهما عملاً لا يليق بالحكم، بل يخالف الغرض المقصود بالحكم، فقد كفر نعمة الله فيهما، فإذاً من كنزهما فقد ظلمهما، وأبطل الحكمة فيهما، وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه الحكم بسببه، لأنه إذا كنز فقد ضيّع الحكم، ولا يحصل الغرض المقصود به،

وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة، ولا لعمرو خاصة؛ إذ لا غرض لآحاد الناس في أعيانهما، فإنهما حجران، وإنما خلقا لتداولهما الأيدي، فيكونا حاكمين بين الناس، وعلامة معرفة المقادير مقومة للمراتب. فأخبر الله تعالى الذين يعجزون عن قراءة الأسطر الإلهية المكتوبة في صفحات الموجودات بخط إلهي لا حرف فيه ولا صوت، الذي لا يدرك بعين البصر، بل بعين البصيرة، أخبر هؤلاء العاجزين بكلام سمعوه من رسول الله ﷺ... فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ ... فأما من معه، نقد فلو جاز له أن يبيعه بالنقد، فيتخذ التعامل على النقد غاية عمله، فيبقى مقيداً عنده وينزل منزلة المكنوز، وتقييد الحاكم والبريد الموصل إلى الغير ظلم، كما أن حبسه ظلم، فلا معنى لبيع النقد بالنقد، إلا اتخاذ النقد مقصوداً للادخار، وهو ظلم...»[(١)].

ويؤكد ابن القيم رحمه الله طبيعة ووظيفة النقد هذه فيقول: «... الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي (به) يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون مضبوطاً، لا يرتفع ولا ينخفض»[(٢)] ويؤكد بوضوح جلي عدم جواز المضاربة (Speculation) ـ بمعناها المعاصر، وليس الفقهي ـ بالنقد، إذ يرى في جعل النقود سلعة تعد للربح «فساداً للمعاملات» وظلماً يحيق بالناس.

إن أقل ما يقال في المكتنز أنه متعسف في استخدام حقه في المعاوضة

---

(١) الإمام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٤، ص/ ١١٣، ١١٤، ١١٥.

(٢) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج٢، ص/ ١٠٦.

بالنقد، ومن ثم تجميد الطيبات التي كان النقد الذي في يده يمثل حقوقاً عليها. وهو إلى ذلك عطل الوظيفة التي ترافق انتفاعه بحقه في النقود بعدم أدائها لوظيفة تيسير المبادلة، وحين ضارب بالنقد فقد أخل بالوظيفة الحكمية، إذ أخل بالغرض التقويمي من استعماله، فتختل بذلك مراتب السلع، ويتحقق الفساد والظلم الذي يحيق بالناس.

أما المرابي فجريمته مركبة، أنه اكتنز أولاً، ثم أبى أن يرد النقد إلى محيط التداول إلا مقابل ربا (فائدة) فهو مبتز للمجتمع، والإسلام لم يقر له بحق اكتنازه للنقد، فكيف يقر له بحق المعاوضة عن منفعة النقد، التي هي ليست موضوعاً للتملك الفردي، ومن هنا كان مأذوناً بحرب من الله ورسوله، ولقد كان قضاء الإسلام فيه مبرماً، ففي وقت كان الربا فيه يظلل التعامل أعلن نبي الإسلام في قرآن ربه بحرب الربا **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنْ الرِّبَا﴾**[1]. وانهال على أساس هذا البناء تهديماً ونقضاً، فكان أول ربا وضعه ربا عمه العباس...!!

ولقد عجب بعض المستشرقين كيف يقدم النبي ﷺ ـ وهو تاجر قديم ـ على تحريم الربا!! ونعجب نحن كيف لا تحرم المدنية الحاضرة الربا، وقد اتضح لأهل الرأي فيها عيبة هذا النظام من الناحية الاقتصادية المحضة، وكان السر الكامن وراء دورات الأعمال التي تعصف بالنظام الرأسمالي.

وأفدح من هذا ما نسمع عنه بين الحين والآخر من اجتهادات وآراء[2]

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٧٨.

(٢) تناقلت الأوساط الفكرية نبأ الفتوى التي أطلقها الدكتور عبد المنعم النمر، إذ كتب =

= في جريدة الأهرام يوم الخميس ٢٧ شوال ١٤٠٩هـ الموافق ١٩٨٩/٦/١م كلمة تحت عنوان «حول تحديد ربح القرض والوديعة الاستثمارية » ورأى فيها أن تحريم الربا إنما هو بسبب تحديد الزيادة أو المنفعة المشروطة، ولأن التحديد أملاه الدائن على المدين، ومن ثم فالعلة في التحريم هي الضرر، فإذا انتفى فلا تحريم، ثم إن التحديد الذي اعتبر علة لتحريم التعامل مع الأفراد لا يصلح أساساً لتحريم التعامل مع المصارف؛ لعدم وجود ضرر يلحق بها فيكون بذلك الإيداع فيها وأشباهها من المؤسسات، وتقرير ربح منها محدد مقدماً حلالاً غير حرام، مادامت تستثمر الأموال في أعمال جائزة شرعاً. وجاء في الاهرام أيضاً يوم ٥ يونيو ١٩٨٩ موافقة الدكتور جمال مرسي علي ما أبداه الدكتور النمر. وقد تتابعت الردود على هذه الفتوى، ومن ذلك ما كتبه الدكتور علي السالوس (أستاذ الفقه والأصول بكلية الشريعة قطر) تحت عنوان «فوائد القروض والبنوك محرمة بالكتاب والسنة والإجماع» وجاء فيه: أن الموضوع الذي طرح للنقاش قد استقر الحكم فيه منذ أربعة عشر قرناً.؟ وفوائد البنوك استقر حكمها أيضاً، ولكن منذ ربع قرن. ونقل عن الجصاص (٤٦٥/١) تعريفه للربا بأنه قرض نسيئة بزيادة مشروطة. والرازي أيضاً (٩٢/٤) وابن قدامة (٣٦٠/٤) ولو بشرط الهدية. وعن القرطبي « إن اشتراط الزيادة في السلف ربا، ولو كان قبضة من علف، كما قال ابن مسعود: أو حبة واحدة » (٢٤/٣). وعن المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية الإجماع بأن فوائد البنوك من الربا المحرم. وقال السالوس أيضاً: إن مجرد الزيادة المشروطة أو المنفعة هي سبب التحريم، ولو لم تحدد. كما أن التحديد سواء كان من جانب الدائن، أو كان من جانب المدين فهو حرام. وإن الضرر علة مفسدة بمفردها للعقد، لكن الربا هو الآخر علة مستقلة مبطلة له. ثم بشأن كون أساس التعامل مع الأفراد لا يصلح أساساً لتحريم التعامل مع البنوك لعدم وجود ضرر، فحقاً أنه لا ضرر على البنوك؛ لأنها ترحل تكاليفها إلى المقترضين والمستثمرين، أما القول بأن قوة المسلمين بقوة اقتصادهم، وقوة اقتصادهم لابد لها من بنوك، ولا بنوك بدون فوائد ــ عن مجلة أكتوبر ــ العدد ٥٩٣ مارس / ١٩٨٨م =

مؤداها تسويغ الربا بتعِّلات وذرائع جديدها قديم، وهي إن لم تعكس الجهل بالإسلام فإنها تعكس ممالأة للجاهلية، لكن لا مكان لهذه المـآلات مع العزمات الكبيرة للرسل الكرام، الذين حاربوا الربا حيثما وجد وبأي شكل كان، ولامع أتباعهم الموقنين بأن العالم لابد أن يفيء إلى حكم الله، وأنه من الخيانة العلمية والشرعية أن تجعل الواقع حكماً على شرع الله تعالى، وأنها لمن السنن التي تأخذ الأمم حين تخلد إلى الأرض أن تسمي المحرمات بغير أسمائها لتستحلها، كما أخبر النبي ﷺ عن اليهود أنهم حين حرمت عليهم الشحوم أذابوها فباعوها، فبذلك لعنهم، وأخبر عن أناس من أمته يستحلون الخمر يسمونها بغير اسمها، وأن المرء ليجد عجباً من سلوك الناس وحيلهم للتهرب من أحكام فيها نجاتهم.

وإذ يحرم الإسلام الربا فإنه يفتح أمام رأس المال النقدي الباب عريضاً للمشاركة الجادة في النشاط الاقتصادي من خلال الشركات الإسلامية[1]، حيث يحصل رأس المال النقدي على نسبة من الربح مقابل

= فهو تعليل آخر للربا الصريح، وأنه لمن الخطأ والخيانة أن يشاع أن الربا هو النظام الطبيعي للحياة. في هذه الدعاوي والردود عليها انظر: مجلة الاقتصاد الإسلامي، بنك دبي الإسلامي، العدد ٩٨، محرم، ١٤١٠هـ، ص/ ١٠، ٢٢. وكل ما ورد في هذا الهامش فإليها ينسب.

(١) تحفل كتب الفقه الإسلامي بالأبحاث عن الشركات، ويهمنا منها في هذا الموضع شركة العقود، وهي: عبارة عن العقد الواقع بين اثنين فأكثر للاشتراك في مال وربحه، وهي أنواع خمسة عند الحنابلة: شركة العنان، وشركة المفاوضة، وشركة الأبدان، وشركة الوجوه، والمضاربة. وقسمها الحنفية إلى ستة أنواع: وهي شركة الأموال، وشركة الأعمال، وشركة الوجوه، وكل نوع من هذه الأنواع إما مفاوضة =

مشاركته في تحمل المخاطرة.

ب ـ رأس المال العيني:

هو خزين العدد، والأدوات المنتجة، لا لغرض استهلاكها المباشر بذاتها، بل بهدف توسطها في عملية الإنتاج، فهي ليست مقصودة لذاتها، إنما لما تقدمه من تسهيلات للنشاط الاقتصادي. إن رأس المال العيني بصورته هذه هو وجه حقيقي لرأس المال النقدي عندما تشتري بالأخير سلعاً ومعدات إنتاجية، وهو في حقيقته جزء من الموارد حولت من الاستهلاك المباشر إلى التراكم، لأجل تحصيل مزية الأساليب الرأسمالية في الإنتاج، وهذا هو الذي يحفز المنتجين إلى تبني هذه الأساليب، أما دوافع الأفراد في التخلي عن الاستهلاك لأجل استهلاك مستقبلي أكبر، فهذه مسألة تختلف باختلاف النظم، فقد تكون متطابقة مع الهدف المشار إليه أعلاه، حيث يكون المدخرون هم أنفسهم المنتجون، وقد يكون الهدف هو حصولهم على فائدة جراء تمكين الآخرين من مدخراتهم لآجال معلومة. وفي الاقتصاد الإسلامي ليس الأفراد فقط هم الذين يستثمرون ويراكمون، إنما الدولة ـ بحكم ملكيتها وقوامتها على كثير من الموارد ـ تفعل ذلك.

= وإما عنان. وعلى الجملة فإن الشركة عند فقهاء الأمصار ومنهم المالكية والشافعية أربعة أنواع: شركة العنان وشركة المفاوضة، وشركة الأبدان وشركة الوجوه. وقد اتفق العلماء على أن شركة العنان جائزة صحيحة. وأما الأنواع الأخرى فقد اختلفوا في مشروعيتها... انظر: في إيجاز أحكام هذه الشركات. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي في أسلوبه الجديد، ص/ ٥٠٥ وما بعدها.

وبقدر تعلق الأمر بالأفراد فإن رأس المال العيني لا يعدو أن يكون قيماً مرحلّة من فترة سابقة، فهو عمل سابق، أو ملكية ناجمة عن عمل سابق وفقاً لضوابط الشريعة. وقد سمي رأس المال بأسماء مختلفة تكشف وحدة المضمون المشار إليه أعلاه، فهو عمل ماض بتعبير (سميث) و(ريكاردو)، وعمل ميت بتعبير (ماركس)، وعمل مختزن بتعبير (ابن خلدون) من قبل.

إن دخول النقد، وتوسطه في دورة الدخل والتراكم أضاف تعقيداً في بحث موضوع رأس المال العيني، على أن الحقيقة الثابتة هي أن الإنسان وقبل اكتشاف، واستعمال النقود قد تبين بالتجربة أن استخدام الأدوات والعدد تمكنه من إحراز أهدافه الإنتاجية بصورة أكفأ، فكانت العصا والفأس الحجري... الخ وبمرور الوقت تطورت هذه الترسانة الأداتية، وصار الإنسان يعي دورها أكثر فأكثر، دون أن يكون النقد هو شرط التراكم الضروري، فنجد (كروسو) ينجز ذلك دون نقد.

إن وجود النقد لا شك فعّل النشاط الاقتصادي، ووسع إمكانية الاستثمار، إلا أن اعتبار آلية الفائدة آلية ضرورية؛ لاستيلاد الادخار، ومن ثم تجهيز موارد الاستثمار، أمر مطعون فيه. فقد أعاقت الفائدة الاستثمار، وتحولت إلى آلية لفرملته، وبالتالي فليس التسليم بدعوى ضرورة آلية الفائدة مطرداً، بل وخاطئاً، كما بين (كينز) Keynes. وهي ليست كذلك، كما رأى (شومبيتر) إذ رآها جزية على تصنيع الابتكارات يدفعها المبتكر.

وعلى العموم إذا كانت الفائدة تواجه تلك المطاعن في اقتصاد رأسمالي

فإن غيابها في الاقتصاد الإسلامي لا شك أولى أن لا يسلم له بأنه محبط للتراكم على نحو ما يشيع من لا يعرف في الاقتصاد الإسلامي شيئاً، بل والعكس هو الصحيح تماماً في ظل البناء التشريعي والقيمي الشامل للإسلام، سيما ما تعلق منه بإيجاب الزكاة، ومنع الاكتناز؛ إذ تصبح الكلفة ليست على الاستثمار، وليست على تصنيع الابتكار، إنما على بقاء الموارد معطلة دون استثمار، وهذا أثر مباشر، ومن خلال تحفيز الطلب بشقيه بطريق غير مباشرة. وهكذا تدرك أن التراكم سيكون في وضع أفضل بكل تأكيد في الاقتصاد الإسلامي وليس محبط الدواعي، كما يشاع.

إن غياب الفرصة العقدية لتوظيف رأس المال النقدي يلزم بفرصة حقيقية بديلة من خلال ولوج النشاط الاقتصادي. ويهمنا في هذا الصدد أن نبين أن رأس المال العيني حيث هو مشتق من العمل، فهو إذاً يعامل كأصله، كعمل (ينبغي التميز بين قولنا، إن أصل رأس المال العيني هو عمل، وبين اعتمادنا العمل وحده أساساً حقوقياً في التوزيع، إذ أن للتوزيع أسساً حقوقية أخرى، لا تقل مبدئية عن العمل، سنأتي على ذكرها). إن هذه القناعة ليس مردها مجرد إجراء الحكم طرداً، أو قياس الشيء على أصله، إنما لها أصل شرعي ثابت، فحواه أن الأصل في المعاملات هو الإباحة، إلا أن يقوم دليل مانع لهذه الإباحة، ولم يقم الدليل على حظر المعاوضة على رأس المال العيني، بل العكس هو الصحيح، ولم يقم الدليل على حظر مشاركته أيضاً.

وإذاً فرأس المال العيني له أن يكافأ (بالأجر) مثلما هو الحال بالنسبة للعمل الحاضر، وهذا أظهر من أن يثير جدلاً، وله أن يكافأ بنسبة من (ربح) العملية الإنتاجية (أو قد يتعرض للخسارة) باعتباره مضارباً بما ينض عنه، وهذا الرأي موضع اجتهاد، فقد رأى البعض أن عائد أدوات الإنتاج لا يمكن أن يكون إلا أجراً مضموناً؛ لأن العمل المختزن في أداة الإنتاج «ليس ممارسة من صاحب الأداة في العملية، وبالتالي لا يكون له حق الملكية في المادة المنتجة، سواء تنازل الممارس للعمل عن حقه أم لا. وعليه فإن لصاحب الأداة الأجر كمكافأة وتعويض عما تبدد من عمله المختزن خلال عملية الإنتاج»[1]. في حين يرى كاتب آخر «أن حرمان رأس المال الإنتاجي من المشاركة في الأرباح أمر غريب، لا يسانده مبرر شرعي أو فني»[2]. وهذا رأي نرجحه، مع رفضنا للقول الذي قال به بإمكانية القياس بين رأس المال النقدي والعيني، لإمكان تحويل بعضهما إلى البعض الآخر بالبيع والشراء، فهذا مطلب خطر جداً، إذ لو صح قياس النقدي على العيني لجاز أخذ الأجر لرأس المال النقدي، وليس ذلك سوى الربا (الفائدة).

وإذاً فعلى ما نرجح لا نجد مانعاً يحول بين (كروسو) وتأجير شبكته لنزيل جديد، أو أن يضارب معه بها، وهذا الرأي يوجد له بين الفقهاء القدماء معارضون ومجيزون.

---

(١) عبد الرحمن زكي إبراهيم، «عائد العمل في النظام الإسلامي»، مجلة العربي، (العدد ٣١١) ١٩٨٤، ص/ ١٢٦.

(٢) إبراهيم دسوقي أباظة، الاقتصاد الإسلامي مقوماته ومنهاجه، ص/ ٩٢.

فقد نقل (ابن قدامة) ما نصه:

«وإن دفع رجل دابته إلى آخر ليعمل عليها، وما يرزق الله بينهما نصفين، أو أثلاثاً، أو كيفما شرطا صح، نص عليه في رواية الأثرم، ومحمد ابن أبي حرب، وأحمد بن سعيد، ونقل عن الأوزاعي ما يدل على هذا، وكره ذلك الحسن والنخعي، وقال الشافعي وأبو ثور وابن المنذر وأصحاب الرأي: لا يصح، والربح كله لرب الدابة؛ لأن الحمل الذي يستحق به العوض منها، وللعامل أجر مثله؛ لأن هذا ليس من أقسام الشركة، إلا أن تكون المضاربة، ولا تصح المضاربة بالعروض، ولأن المضاربة تكون بالتجارة في الأعيان، وهذه لا يجوز بيعها، ولا إخراجها عن ملك مالكها.. ولنا أنها عين تنض بالعمل عليها، فصح العقد عليها ببعض نمائها كالدراهم والدنانير وكالشجر في المساقاة والأرض في المزارعة»[1].

أعتقد أن قياس رأس المال العيني عموماً على المساقاة أولى من غيره؛ لأن كلاهما عمل، قديم وجديد، والربح بينهما على ما شرطا، مثلما كان الشجر عملاً قديماً ضم إليه عمل جديد، وكان الثمر بينهما، وأتحفظ على كلام المغني بصدد القياس على المزارعة، فهي ما لم يصح لدي والله أعلم.

وقد نقل صاحب المغني أيضاً عن أبي ثور، وأصحاب الرأي: توكيد ذلك، فقالوا: «لو دفع شبكة إلى الصياد ليصيد بها السمك بينهما نصفين فالصيد كله للصياد،ولصاحب الشبكة أجر مثلها، وقياس ما نقل عن أحمد صحة الشركة...»[2].

---

(١) ابن قدامة، المغني، م٥، ص/ ٧، ٨.

(٢) ابن قدامة، المغني، م٥، ص/ ٧، ٨.

وعلى الرأي الذي رجحناه يكون لرأس المال العيني أن يدخل في شركة مضاربة[1] (قراض) ويأخذ مكافأته ربحاً بتحمله المخاطرة، مثلما يمكن أن يأخذ مكافأته أجراً معلوماً. وفي الحق أن هذه الناحية بحاجة إلى بحوث فقهية جادة، ولم أقف ـ قدر تعلق الأمر بعائد رأس المال العيني ـ لم أقف على دليل القائلين بعدم جواز اشتراكه بعائد الشركة ربحاً لا أجراً. ويبدو أن مثل هذه الشركة لم تكن شائعة آنذاك، إلا أن القول بعدم مشروعيتها؛ لأنها لم تكن في رسم الفقهاء الأوائل أو كلهم، مسألة فيها غلو، بل أحسب أن الحق خلافها، ألم تر أن النبي ﷺ جعل للفارس ضعف نصيب الراجل في مغازيه.

العمل ـ الأجر:

تقدم معنا أن العمل هو الذي يخول باذله حق الاختصاص بالموارد والأرض، والعمل أيضاً هو العنصر الإيجابي في استيلاد القيم الجديدة، يقول (ابن خلدون) «... فلابد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول؛ لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد من العمل الإنساني، كما نراه، وإلا لم

(١) يلاحظ أن الفقهاء قد تحدثوا عن رأس المال والمال، وعنوا به النقود، بل والنقود المضروبة، وأنكروا دخول غيرها في الشركات ــ وتجوز البعض في تقويم العروض والتبر ـ كما أنكروا المضاربة في العروض، والمضاربة على منافع الأصول الثابتة، وأعتقد أن من الضروري أن تصاغ أحكام فقهية جديدة للمعاملات الجديدة في ضوء القرآن، والسنة، والصحيح من الآثار، ولا ينبغي إلزام الناس بأن يأخذوا أحكامها من الاجتهادات الفقهية القديمة.

يحصل ولم يقع به انتفاع...»[1] ولا خلاف في أن العمل هو سبب منشئ للتملك، وما خلاه من أسباب أخرى فهي أسباب ناقلة لثماره، وليست منتجة لها. وحيث أن الملكية التي يعترف بها الإسلام ناجمة عن عمل مشروع، فلا يمكن للعمل اللاحق (الحي، الحاضر) أن يلغي الحق الذي أثبته من قبل عمل سابق بطريقة مشروعة؛ لذلك فإن مائدة التوزيع الإسلامية تتسع للعمل الماضي (الميت، المختزن) إلى جانب العمل المباشر. وهذه نقطة يختلف فيها مذهب الاستخلاف عن الماركسية، التي ترى أن القيمة مصدرها العمل الحي حصراً (بقدر ما كانت هذه واجهة حقوقية مميزة للماركسية أيديولوجياً، إلا أنها كانت تمثل واحدة من كبريات أمهات المشاكل، التي عانت منها التطبيقات الماركسية عملياً).

وربما لاحظ البعض حاجة إلى نظرية شاملة للتوزيع في مواجهة النظرية الحدية، وأحب أن اشير هنا إلى أن الحاجة إلى فتوى توزيعية ليست قائمة مع وجود المذهب الاقتصادي في الإسلام، الذي تكفل بحسم مسألة التوزيع بعيداً عن النسبية الإدراكية والانتمائية، وبالتالي فإذا جاء التنظير موافقاً للمذهب فلا حاجة له، وإن كان مخالفاً فلا يلتفت إليه.

وإذا فالعامل في الاقتصاد الإسلامي يدخل العملية الإنتاجية: إما بصفته أجيراً، أو مضارباً مشاركاً في الربح (والخسارة)، أو مخاطراً متحملاً مغارم مخاطرته مستأثراً بمغانمها.

وينبغي للأجر في الاقتصاد الإسلامي أن يكون بمستوى الكفاية التي

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص/ ٣٨١.

تتطلبها وسطية نمط الاستهلاك الإسلامي. وهذا يعني وجود تشريعات الحد الأدنى للأجور، إذا لم تكفل السوق الأجر العادل. ومع أن الفكر الغربي يقر بأن هذه التشريعات قد يعم نفعها، حتى القطاعات التي لا وجود لتشريعات الحد الأدنى فيها، إلا أنه يتخوف منها على أساس أنها تدفع إلى البطالة، وتضييق قاعدة الاستخدام، إلا أننا نجد أن مجمل البناء التشريعي، والأسس الحقوقية تلفظ هذا التخوف بعيداً، فالأحكام المبدئية والقناعات المرساة على أساسها تؤكد إيجابية الموقف الإسلامي من الأجر والأجراء.

وهنا لابد أن نجلي بوضوح هذا الموقف المشرق للإسلام إزاء العمل والأجر، مقارنة بالموقف الغربي الكالح نظرياً وأخلاقياً، فلقد كان العمل ــ وعلى امتداد التاريخ الأوربي ــ موضوع الامتهان والنظرة الدونية، فمن الفكر العبودي اليوناني، حيث لا يحظى العمل إلا بالازدراء، ومروراً بالفكر الكنسي، الذي لم يفلح في تجلية أنوار المسيحية للناس، إنما طمسها، فأخرج لهم بديلاً نكداً تمثل في اجتهادات رجاله، وكانت العتبة الأخيرة فيه نظرية (مالثوس) Malthus في السكان، حيث جعل نمو السكان، وعرض العمل يعد محكوماً بقانون فسيولوجي صارم، مؤذن لا محالة بالمصير المشؤوم للعمال والسكان عموماً.

إن القانون الحديدي لابد أن يسري في الأجور، تساوقاً مع القانون الفسيولوجي في النمو السكاني، وبلغ هذا التنظير مداه عند (ريكاردو) بحيث لم يعقل في اعتقاده أن تتحسن حال العمال، إلا أن تواجه بهذا الكابح الحتمي، ولو في الأجل الطويل، هذا على صعيد الموقف النظري.

أما على صعيد الموقف الأخلاقي، فلم يكن الموقف من العمل والعمال يختلف عن الموقف من أي من الأشياء النافعة، وهذا عند اليونان والرومان.

ولم تستطع المسيحية أن تنشر أنوارها على العمل والعاملين، مع غل القائمين على أمرها، وازدرائهم بالعمل، وتبرير انتهاب جهده، ومظاهرة المالكين والمستغلين في ذلك؛ إذ جعلت الخلاص الأخروي قريناً بالتسليم والإذعان للأسياد.

فلما كانت (الميركانتيلية) كان التنظير للموقف الأخلاقي المشين إزاء العمل والعمال قد بلغ ذروته ويورد (Ekelund)[1] وزميله نقولاً عن كتاب تلك الحقبة ينـدى لها جبين الإنسانية، فعن (Edgar Furniss) في كتابه «وضع العمال في نظام الأممية» ينقل إيمانه بمزية الفقر (Utility of Poverty) للعاملين «لأن المعاناة بالنسبة لهم هي العلاج للغباء والكسل؛ إذ بسبب الوضع الأخلاقي الهابط للطبقات الفقيرة فإن الأجور العالية تقود إلى كل أنواع الإفراط كالشرب والفسوق».

وعن (آرثر يونغ) A. Young ينقل ذات القناعة ففي كتابه « الرحلة الشرقية » يؤكد أن ارتفاع الأجور فوق مستوى الكفاف يقود إلى الرذيلة والدمار الأخلاقي، فكل أحد يعرف إلا الأحمق أن الطبقات الفقيرة يجب أن تبقى فقيرة، أو أنها لن تكون مجدة أبداً!!

أما (برنارد ماندفيلي) Bernard de Mendeville، وهو من الأحرار، فيعرب عن تطرف أكبر إذ يجادل «أن أطفال الفقراء والأيتام ينبغي أن لا

---

(١) Ekelund and Hebert, Op. Cit., p. 40 – 41.

يعطوا أي تعليم على حساب المجتمع، بل ينبغي أن يوظفوا للعمل في سن مبكرة، فالتعليم يخرب «استحقاقهم للفقر» Deserving Poor!!

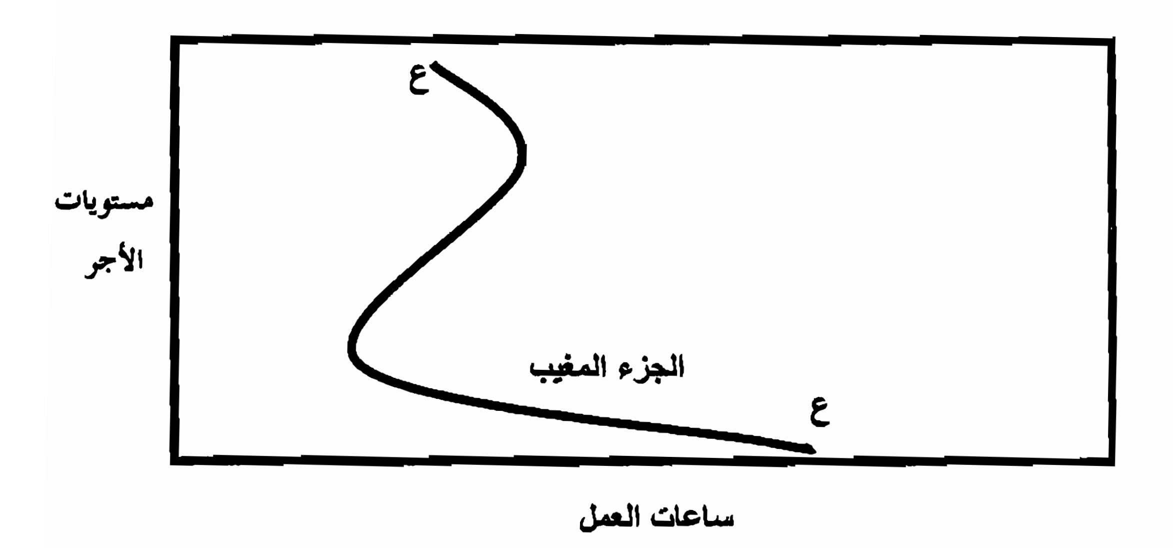
وعلى ضوء هذه القناعات فقد وضعت سياسات مختلفة للحد من فساد الفقراء، ولجعلهم أكثر جدية وفضيلة منها John Law الذي يقترح فيه ضريبة على الاستهلاك؛ لتشجيع التقتير عند الأغنياء، والجدية عند الفقراء. (ولدافيد هيوم) D. Hume اقتراحات مماثلة!!

وبعد ذلك أصبح استغلال العمال مطلباً لقوة الأمة، فهو الذي مكن إنكلترا من الانتصار في صراعاتها مع الأمم. إن قدر الأمة رهين بسكان غير ماهرين يكونون مادة لصناعة رخيصة الأجور، ويشكل الخنوع والقناعة خصائص مفيدة لمثل أولئك السكان، يجب تنميتها بواسطة تدمير الطموحات الاجتماعية بين أفرادهم»!!

نعم لقد كانت هذه السياسات الهادفة إلى صون الفضيلة في العمال (الذين لا يمكن أن يكونوا إلا فقراء، والفقراء الذين لا يمكن أن يكونوا إلا عمالاً) من ثمار القناعات النظرية والأخلاقية المتقدمة. وهكذا صارت الطبقة الفقيرة تبذل جهد كل ناشط فيها، دون أن تحصل على الكفاف، وكان خفض الأجر يعني مزيداً من ساعات العمل تضطر الأسرة إلى تقديمها لأرباب الصناعة (سواء بتمديد يوم العمل، أو بتجنيد النساء والأطفال) لأجل أن تضمن شروط بقائها. ولقد يبدو مناسباً أن نشير إلى أن التمثيل البياني لنتيجة هذه السياسات كان هو الجزء (المغيب) من منحني عرض العمل الأسري. فالجزء الظاهر والذي تدرسه لنا النظرية

الغربية هو الجزء الذي يبين مفاضلات العامل بين منفعة الأجر ومنفعة وقت الفراغ في مستويات الأجر المختلفة، ويبدو منكفأ في مستويات الأجر العليا حيث يفوق أثر الدخل أثر الإحلال.

إلا أن الجزء الواقعي من منحني عرض العمل، والذي اعتمدته كل القناعات السابقة، والسياسات التي رسمت على أساسها هو الجزء (المغيب) سلبي الانحدار عند مستويات الأجر الدنيا، كما في الشكل التالي، حيث يظهر العلاقة العكسية بين مستوى الأجر وعرض العمل (المتغير التابع) ومع كل تخفيض في الأجر الاسمي أو الحقيقي تكون الأسرة مضطرة إلى بذل المزيد من ساعات العمل، فكان العامل يعمل، والطفل يعمل، والمرأة تعمل، والحصاد هو شوك الكفاف وحسب.



شكل رقم (١٢) منحني عرض العمل في النظام الرأسمالي على حقيقته

إن جبين الإنسانية ليندى من هذه المواقف اللاأخلاقية بحق العاملين والفقراء والأيتام... أو كان هذا النسغ هو غذاء المدنية الحاضرة؟! فإذا كان

هذا هو صنيعهم مع بني جنسهم، فلم نستغرب إذا كان رسل هذه المدنية هم في حقيقتهم القراصنة، الذين سرقوا الأحرار وباعوهم في خليج الكاريبي وفي الصحراء الأفريقية؟! وهم الذين قتلوا الهنود الحمر، وصفوهم وهم الذين أذاقوا الشعوب الآمنة غي عدوانهم، وغل جشعهم في كل مكان كان فيه مطمع من أرض الله؟!

ترى أيستطيع كاتب منصف أو حاقد ــ وما أكثر الحاقدين على الإسلام ــ أن يجد ــ ولو إيماءة من هذه الصفاقات ــ في تاريخ المسلمين فضلاً عن بناء الإسلام التشريعي الأخلاقي؟!

ــ كيف ونبي الإسلام ﷺ يجعل الفقر عدلاً للكفر بل «كاد الفقر أن يكون كفراً»[1]؟! وكفى به شراً أن يكون من وعيد الشيطان.

ــ كيف يكون ذلك ونبي الإسلام ﷺ يعلن أن الله جل وعلا خصم ثلاثة نفر أحدهم «..رجل استأجر أجيراً، فاستوفى منه ولم يوفه أجره»[2]؟!

ــ كيف وهو القائل «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»[3]؟!

ــ كيف والصديق ﷺ يعلن أشرف حرب لنصفة الفقير، وانتزاع حقه في أدق ظرف من تاريخ دولة الإسلام؟!

- أمزية للفقر، ولو كان الفقر رجلاً لقتله أمير المؤمنين علي ﷺ؟!

لقد أكد الأبرار من أئمة هذه الأمة وجوب تمتع العامل والإنسان

---

(١) فيض القدير، شرح الجامع الصغير، ج٤، ص/ ٥٤٢.

(٢) صحيح البخاري، ج٣، ص/ ١١٨.

(٣) سنن ابن ماجة، ج٢، باب أجر الأجراء، ص/ ٨٤.

ـ أي إنسان ـ بوقت فراغ لتنمية جوانب حياته الروحية والثقافية « فما هو بإنسان، وما هو بكريم على الله، ذلك الذي تشغله ضرورات الطعام والشراب.. فإذا قضى وقته وجهده، ثم لم ينل كفايته، فتلك هي الطامة التي تهبط به دركات عما أراد الله، والتي تصم الجماعة التي يعيش فيها بأنها جماعة هابطة، لا تستحق تكريم الله؛ لأنها تخالف عن إرادته »[1]!

ألا تعست مدنية ما أنصفت الفقير، وتعست وبارت مدنية ما ائتمنت على تربية يتيم، هذا اليتيم الذي استدر له الإسلام حنان كل الهيئة الاجتماعية، بعد أن أوجب العدل في التعامل معه ﴿**فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ**﴾[2]. وجعل نبي الإسلام ﷺ كافل اليتيم رفيقه في الجنة، كما السبابة والوسطى.

كان ذلك منذ قرون طويلة، ولم تستطع كل العاديات، التي توالت على دين الأمة وتراثها وتاريخها أن تطمس هذا الألق المشرق لماضي البشرية، ومستقبلها مع الإسلام.

وإذاً فليس في الإسلام ترادف بين الفقر والفضيلة، وبين الفقر والجدية، وليس هناك ترادف بين الفقر وطبقة العمال، بل نقيض هذا تماماً يثبته بناء الإسلام الأخلاقي والتشريعي، وتجد زيادة على ذلك أصولاً أكيدة لتشريعات الحد الأدنى، التي تعني من بين ما تعنيه أن لا وجود فعلاً لجزء سلبي الانحدار من منحني عرض العمل، الذي شكل مادة التنظير،

---

(١) سيد قطب، العدالة الاجتماعية، مصدر سبق ذكره، ص/ ١٣٥.

(٢) سورة الضحى: الآية/ ٩.

والسياسة الاقتصادية الغربية زيادة إلى الموقف الأخلاقي الواجم، كما لا يوجد هناك ترادف بين العمال والأجراء، فليس كل العمال أجراء في الإسلام، إذ أن الشركات الإسلامية تنهض بجزء من الفعالية الاقتصادية، وبالتالي فإن جزءاً كبيراً من القوة العاملة سيكون ليس فقط أجيراً، إنما مخاطراً أيضاً. زد على ذلك أن مؤسسة الزكاة ــ وهي من الفروض الدورية ــ تعمل على تجهيز كل القادرين بوسائل الإنتاج، وتحملهم مسؤولية النشاط، كما نص على ذلك أهل العلم، فهذا أولى من مجرد منحهم دخولاً محولة، والمحصلة النهائية لكل ما تقدم هي دور أكبر للعمل، ليس فقط في تنفيذ الفعالية الاقتصادية، إنما في هندسة حركتها.

وخلاصة التوزيع الوظيفي إذاً:

أن الأرض البيضاء ليس لها ريع بأي شكل كان ــ على الرأي الذي رجحناه ـ بل وسنلاحظ أن فيها زكاة تؤخذ ممن ينتفع بها، وتعمم على المجتمع. أما الأرض المشجرة وذات العمائر فإنه لا يؤخذ لذات الأرض فيها شيء، إنما للشجر، أو العمران الذي فيها، وتجوز المساقاة في الشجر لما صح من الإباحة التي لم تنتقض؛ إذ لم يرد نهي عنها، ولما صح من حديث قدوم المهاجرين «... بل تكفوننا المؤنة ونشرككم في الثمرة».

أما المحاقلة، والمزابنة، والمعاومة، وبيع السنين فقد ورد النهي عنها صريحاً، وكذلك عن بيع الثمر قبل بدو صلاحه.

ورأس المال: فالنقدي منه لا يؤجر ببدل معلوم؛ لأن ذلك (ربا)، إنما

يدخل في شركات العقود متحملاً المخاطرة، والقواعد في ذلك هي: أن «الغنم بالغرم» ويقسم عائد المضاربة بين العمل ورأس المال حسب القاعدة « الربح على ما شرط، العاقدان والوضيعة على المال»[1].

أما رأس المال العيني فحيث هو عمل فله أن يأخذ نصيبه أجراً مضموناً جراء تقديمه خدمة موصفة، أو نصيباً شائعاً من الربح على ما شرط العاقدان في شركة مضاربة، عند من أجازها قياساً على المساقاة.

أما العمل فله أن يشارك بصفته أجيراً، ولكن ليس للأجر أن يكون أدنى من مستوى الكفاية (ولذلك أصول شرعية ـ كما تقدم ـ وله شرائط موضوعية، أهمها: وجود الاستخلاف الاجتماعي)، أو يدخل مضارباً، فيشارك رأس المال في المخاطرة وفي ثمارها، أو يدخل النشاط مخاطراً، وعندئذ يتحمل تبعات النشاط الاقتصادي، فيسأل عن مغارمه، ويستأثر بأرباحه، بعد دفع التكاليف.

إن غياب الدخول الطفيلية للمرابين والإقطاعيين يوفر على الناشطين ثمرة أتعابهم من جهة، ويؤمن إدارة النشاط بما يتوائم ومصالح المجتمع، ولا يخفى على أحدكم معاناة السياسات الاقتصادية في النظم الربوية من تناشز مصالح المشاركين في النشاط الاقتصادي، ومن ثم في سلوكهم الاستمثالي، سيما ما يتعلق بالسياسات المصرفية في خلق الائتمان، وما ينجم عنه من موجات التذبذب المفضية إلى الدورات التجارية.

وقد تكون معاناتها في الريف أشد وطأة؛ بسبب أوزار نظام الملكية

---

(١) في تفصيل ذلك انظر: ابن قدامة، المغني، م٥، ص/ ١٨، ٢٢.

اللامسؤولة، وظاهرة الملاك الغائبين، وما ينجم عنهما من تبدد الفائض الزراعي، وتكريس دواعي الهجرة من الريف إلى المدينة، وعامة مشكلات القطاع الزراعي.

ثالثاً: ضوابط إعادة التوزيع:

إن العدل التوزيعي ليس متضمناً في ضوابط التوزيع الأولي والوظيفي فقط، إنما أيضاً في ضوابط التوزيع اللاوظيفي: إعادة التوزيع، وحيث أن الزكاة هي أجلى مظاهر إعادة التوزيع، فسنقتصر على ذكرها في هذا الباب، ولا ينفي ذلك وجود أحكام أخرى ذات علاقة، إلا أن الزكاة الإسلامية مؤسسة حقوقية تتداخل مع لب البناء الاعتقادي والتشريعي الإسلامي، وقد عد المانع لها، المعوق لنظام التوزيع الإسلامي خارجاً عن حصن الإسلام، مأذوناً بالحرب على أيدي أولياء الله، كما كان من حروب الردة في عهد أبي بكر رضي الله عنه.

والزكاة[١] بَعْدُ تشمل كل صنوف المال، وطيبات الكسب بعد بلوغ حد معين، هو النصاب، وبعد حولان الحول (مع استثناءات مختلفة

---

(١) انظر في بسط أحكام هذه الفريضة: يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، وبصدد تحديد وعاء الزكاة وشمول صور مستجدة للثروة انظر: أيضاً: مصطفى أحمد الزرقاء «جوانب من الزكاة تحتاج إلى نظر فقهي جديد»، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، (العدد الثاني، المجلد الأول، شتاء ١٩٨٤) ، ص/ ٨٣. يوسف قاسم، «الأحكام العامة لزكاة التجارة والصناعة في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية »، مجلة الاقتصادي والإدارة، (العدد الخامس، ١٩٧٧) ، ص/ ١٣٤. وبيت التمويل الكويتي، الفتاوى الفقهية في المسائل الاقتصادية، ج١، ص/ ٢١٣ ـ ٢١٥.

باختلاف صور المال) وهي تفرض على المال النامي، أو القابل للنماء، وتستحق عن أصل المال ودخله، كما هو الحال في زكاة الثروة الحيوانية، وعروض التجارة، والثروة النقدية، في حين تستحق عن الناتج المتحقق في الزراعة، والصناعة، دون شمول الأصول المنتجة بوعاء الزكاة.

ويدرج المجتهدون الأصول الإنشائية، حسب الغرض من إنشائها، فإن كانت لسكنى أصحابها فلا زكاة عليها، وإن كانت معدة للاتجار فتزكى زكاة عروض التجارة، أما إذا كانت بهدف الاستغلال الدائم فعندئذ تفرض الزكاة على دخل هذه الأصول، دون عينها. وتلحق المعادن والكنوز في الأرض المملوكة تملكاً فردياً بالزروع، من حيث الاستحقاق ونسبة الواجب فيها. وهذا عند من يرى فيها زكاة، في حين يرى البعض أنها فيء فيه الخمس، ويرى آخرون وجوب تشريك تملكها؛ لأنها لا تلحق بالأرض، كما تقدم ذكر ذلك قبل. يستوي في كل ما تقدم أن يمتلك الشخص كامل الأصل، أو أسهماً فيه.

وبصدد الآثار الاقتصادية للزكاة يمكن أن نرصد الملاحظات التالية، قدر تعلق الأمر بفرضية البحث.

١ ـ إن شمول وعاء الزكاة لكل صور المال مدعاة لإيقاع وتحقق أثرها التوزيعي والتخصيصي في الموارد من خلال كبر حجم قوى الشراء المحولة إلى مستحقين ذوي ميول استهلاكية أعلى وبالتالي فإن الطلب الكلي بعد أداء هذه الفريضة وتوزيعها سيعكس الحاجة الحقيقية للمجتمع بدرجة أكبر مما هو عليه الحال قبل. وستشبع درجات

أعلى على سلم الإشباع الاجتماعي الموحد.

٢ ـ تفرض الزكاة على أصل ودخل الثروات النقدية، وعروض التجارة، والثروة الحيوانية، وفي ذلك ميل واضح لإشراك عدد أكبر من أفراد المجتمع بمزية تملك هذه الأصول، وتحميلهم مسؤولية إدارتها.

٣ ـ إن اشتراط القابلية على النماء دون النماء الفعلي مدعاة لإلزام المالك بتنمية أمواله؛ لئلا تأكلها الصدقة، وقد أمر النبي ﷺ بالاتجار بمال اليتيم فقال: «إلا من ولي يتيماً له مال فليتجر فيه، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة»[1] فباعتبار الزكاة تكلفة ثابتة بتحملها المالك، سواء وظف أمواله القابلة للنماء، أو لم يفعل، فعندئذ يكون من رشده أن يوظفها ليدفع الزكاة من نمائها، لا من أصلها.

٤ ـ للزكاة آثار مباشرة على الفعالية الاقتصادية من خلال رفعها لمستوى الطلب الفعال الاستهلاكي، والاستثماري المباشر بتمليك الأصول المنتجة للقادرين على مزاولة النشاط الاقتصادي، والمشتق من خلال زيادة الطلب الاستهلاكي.

٥ ـ تفرض الزكاة على رأس المال النقدي، وعروض التجارة، والثروة الحيوانية، على الأصل والدخل، في حين تفرض على دخل الأصول الصناعية فقط، وفي ذلك حافز نحو تركيم رؤوس الأموال الإنتاجية، سيما إذا قرنت هذا مع غياب الفائدة كفرصة استثمارية بديلة. إن ذلك يعني رجحان الكفاءة الحدية للاستثمار آلياً بغياب الفائدة من

(١) سنن الترمذي، ج٢، كتاب الزكاة، ص/ ٢١٣.

جهـة، ومـيلاً لسـلوك الاسـتمثال الشخصـي، نحـو تحويـل الأصـول النقدية إلى أصول رأسمالية؛ ليحفظ عين هذه الأصول من التآكل.

إن كل ما تقدم يظهركم تتضـمن آليـة الزكـاة مـن ميـل تـوزيعي، لا يجحد أثره في العدل الاجتماعي، وميل أصيل ودائم يجعل الثروة دوماً تحت قوامة المجتمع، بعد قوامـة المسـتخلف عليهـا مباشـرة. ويكفـي أن نعلـم أن ثروة نقدية ثابتة لا تستثمر تشـرك الزكـاة مزيتـها خـلال ٤٠ سـنة منيطـة مسؤولية إدارتها إلى مستخلفين جدد. وكل هذا يضيق الفجوة بين الحاجة الحقيقية للمجتمع من جهة، وبين الطلب الفعال من جهة أخرى، وبالتالي يوفر شرطاً للكفاءة التخصيصية. وهو زيادة علـى مـا تقـدم يجعـل المـوارد والثروات تحت القوامة الاجتماعية من خلال آليات الاسـتمثال والأحكـام المباشرة.

وأكتفي بهذا القدر من بيان أثر الأحكام في توزيع الموارد والدخول في المجتمع الإسلامي، لأعود وأستكمل المستوى اللاحق لآثـار هـذه الأحكـام على الكفاءة التخصيصية في الفصل التالي.

الفصل السابع

التسويات التخصيصيّة في الاقتصاد الإسلامي



تمهيد

في الفصلين السابقين عرضنا للسوق الإسلامية، وطبيعة الأسعار التي تتكون فيها، ثم أتبعنا ببحث نظام التوزيع الإسلامي، ونحن الآن مدعوون لبيان آثار هذين العاملين (المستقلين Independent) في تخصيص تابعهما: تخصيص الموارد[1].

إن الأحكام الإسلامية بصدد رأس المال النقدي، والأرض البيضاء، والعمل تجعل من غير الممكن النظر إلى مكافآت هذه المدخلات على أنها أثمان عقدية، تحددها سوق الموارد على النحو الذي عهدناه في اقتصاد السوق. وسنتعرف إلى مجمل نتائج التسليم بالأحكام المتعلقة بذلك وآثارها في انتخاب نمط تخصيصي كفوء محقق للرفاهية. وهذا موضوع المبحث الأول من هذا الفصل.

وسعياً إلى رصد العوامل الأخرى المؤثرة في تخصيص الموارد أفردت مبحثاً لنمط الاستهلاك في ظل المنظومة الاعتقادية والتشريعية والقيمية للمجتمع المسلم، وكرست آخر للدور التخصيصي للحكومة فيه، وغني عن البيان أن نمط الاستهلاك يرتبط إلى حد كبير بنظام التوزيع، مما قد يجعل البعض يتشكك بمغزى إفراده هنا بمبحث مستقل، لكنني أردت من

---

(١) يقصد بتخصيص الموارد تعيين أو انتخاب استخداماتها الفعلية من بين الاستخدامات الممكنة؛ إذ كما هو معروف توصف الموارد بأنها نادرة نسبياً، وأن لها استخدامات بديلة (Alternative Uses)، إنّ عملية تخصيص الموارد ليست عملية ساكنة، إنما تتم بحسب آلية دائبة استجابة للعوامل المؤثرة في الطلب، وحركة الموارد بين الاستخدامات البديلة استجابة لتلك العوامل هو ما نسميه بالتسويات التخصيصية، ولورود التساؤل لزمت الإشارة.

ذلك احتواء الجوانب السلوكية الذاتية بالغة الأثر على الطلب، ومن ثم على التخصيص، في حين ينصرف التوزيع إلى تحديد الجوانب الموضوعية للطلب.

كما لا يخفى أن دور الحكومة يرتبط إلى حد كبير بالموقف من السوق، لكنني رأيت ضرورة إفراده؛ لأنه شرط التخصيص الرشيد من خلال كون الحكومة طرفاً مشاركاً في النشاط الاقتصادي، وقيّمة عليه، ومستأمنة على الرفاهية الاجتماعية كأحد مسؤولياتها الأساسية والمباشرة.

وإذ أفعل ذلك فأعتقد بأن كل العوامل المفسرة لنمط التخصيص الإسلامي ستحيط بها مباحث هذا الفصل، فإلى الأول منها.

المبحث الأول

الكفاءة التخصيصية للموارد في الإسلام

يقصد بتخصيص الموارد: تعيين استخداماتها الفعلية من بين الاستخدامات الاحتمالية الممكنة. إن تعيين استخدامات محددة للموارد دون غيرها ينطوي على عملية اختيار (Choice) بين الأهداف التي يسعى المجتمع إلى إنجازها بهذه الموارد (الوسائل). وهذا يجعلنا نتبنى مع (Robbins) تعريفه لعلم الاقتصاد: «العلم الذي يدرس السلوك الإنساني كعلاقة بين الأهداف والوسائل النادرة ذات الاستخدامات البديلة»[١].

ومع أن هذا التعريف قد تعرض إلى النقد لاعتبارات، منها أنه يجعل من الندرة شرطاً أساسياً للسلوك والنشاط الاقتصادي، بل وللمعنى الاقتصادي ذاته، فكل تصرف يأتيه الإنسان في ظل الندرة له شكله الاقتصادي[٢]. ولأنه لا يكترث بالمحتوى التوزيعي الذي يرونه ـ كما يراه بعض سابقيهم أمثال (Ricardo) و (Sismondi) ـ موضوع علم الاقتصاد الأهم، ولكن ردة الفعل هذه ما فتئت أن خف حماسها، وتبنى اشتراكيون معتبرون مثل (Lange) ذات التعريف تقريباً، إذ يقرر «بأن المشكلة الاقتصادية هي مشكلة اختيار بين البدائل»[٣]. والاقتصاد بحسب

---

(١) L. Robbins, Op. Cit., p. 16.

(٢) L. Robbins, p.28.

(٣) O. Lange, on the Economic Theory of Socialism, Op. Cit., p. 60.

رأيه هو «علم إدارة الموارد النادرة»[1]. وقد اعتبر تعريف (لانكه) هذا تعريفاً معيارياً (Normative) مثلما هو واقعي (Positive).

إن تسليمنا بهذا المفهوم للاقتصاد ــ كعلم يبحث في كيفية تحقيق الأهداف بالوسائل النادرة ذات الاستخدامات البديلة في ظل الالتزام الكامل بالأحكام الشرعية ــ يبدو مناسباً لفرضية البحث وموضوعه، فما ينبغي أن يكون عليه حال الاقتصاد، وما يجب أن يكون عليه فذلك موضوعه المذهب الاقتصادي، وليس الاقتصاد الإسلامي إلا تطبيقاً له، ولا شك أن لكل مجتمع منظومة قيم تصوغ أهدافه، وتشكلها ترتيبياً، تصدر هذه القيم عن عقيدة المجتمع، وتصوره الفلسفي للحياة، وهو يسعى إلى الاستمثال والكفاءة في ظلها.

إن منظومة القيم الإسلامية أشمل وأعم من أي منظومة قيمية عرفها تاريخ المجتمعات، وهي مؤكدة بأحكام ملزمة تجعل التمييز بين المذهب الاقتصادي الإسلامي والاقتصاد الإسلامي مسألة غير واردة البتة. وكل ما تقدم لا يقدح بالمفهوم الذي سبق ذكره للاقتصاد، أي بكونه سلوكاً منطقياً مقيداً، سيما إذا أعدنا إلى الأذهان مفهوم المشكلة الاقتصادية عند الإسلاميين.

وقد لوحظ أن هذا الفهم لموضوع علم الاقتصاد يعيد تعريف المفردات الاقتصادية في ضوء العلاقة بين الموارد واستخداماتها، فالسلعة والثروة والقوة المنتجة والسعر...مفاهيم ليست بذات دلالة مطلقة؛ لأنها لا تعبر عن

---

(١) O. Lange, « The Scope and Method of Economics » The Review of Economic Studies, 1945 — 1946: 13, p. 19. / quoted in Tisdell, Op. Cit., p. 1.

خواص ذاتية لصيقة بمسمياتها، إنما تعبر عن صفة لهذه المسميات في ظل العلاقة المذكورة، وبالذات بحسب علاقتها مع الطلب[١]. لقد سبق إلى هذا الفهم سابقون مثل (Menger)[٢] و (Mill) الذي ربط مفهوم الإنتاجية بالطلب أيضاً[٣]، إلا أن (Robbins) نظم هذه الحلقات في سلك نضيد، وهو إلى ذلك ظل محايدا إزاء الأهداف الممكنة من توظيف الموارد المتاحة، فالحكم بين الأهداف النبيلة والهابطة، بين المادي وغير المادي، ليس موضوعه علم الاقتصاد ـ كما يعتقد ـ إنما يكله إلى صانعي القرار في المجتمع.

إن حقيقة سعي النظم الاقتصادية إلى حل مشاكل الاختيار تشكل عاملاً مشتركاً بين جميع النظم، مهما اختلفت الواجهة المذهبية، والمنطلقات الفلسفية، ولقد نعلم من تتبع التاريخ الاقتصادي كيف كانت النظم الاقتصادية ـ مع استثناءات معتبرة ـ تجتهد في توفير الحل لمسألة الاختيار هذه من خلال آلية السوق ونظام السعر.

حيث يترك للأفراد الإدلاء بأصواتهم لصالح الاستخدامات المقترحة للموارد، من خلال تقويمهم لهذه الاستخدامات، بواسطة الأسعار التي يكونون على استعداد لدفعها للسلع المختلفة، فالسعر الموجب لسلعة ما يعني أن المجتمع يكترث لإنتاج تلك السلعة، ويجيز تخصيص الموارد

(١) See Robbins, Op. Cit., pp. 46 – 49, 56.

(٢) Menger, Op. Cit., pp.51 – 54.

(٣) J. S. Mill. Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy, Re – ed., London, 1948, pp. 75 – 89.

لإنتاجها، أما السعر الأكثر ارتفاعاً فيعني ترجيحاً لاستخدام الموارد، في إنتاج السلعة ذات السعر المرتفع على تلك التي تستلزم نفس الموارد، ولكن تحوز على سعر أقل.

على أن السعر للسلع النهائية بمفرده لا يعكس كامل أبعاد العملية التخصصية، ففي اقتصاد السوق، حيث تكون الموارد هي الأخرى موضوعاً لنظام السعر، فإن توجيهها إلى الاستخدامات المندوبة يتم من خلال طلب المنتجين، الذين يقيمون حساباتهم على ضوء جداول إيراداتهم وتكاليفهم. إن وجود الربح في مجال معين من الاقتصاد يستقطب الموارد للاستخدامات المعنية، وتستمر حركة الموارد حتى تختفي الأرباح الصافية (الاقتصادية) في الأجل الطويل، هذا على فرض المنافسة التامة، ولن يستمر بقاء هذه الأرباح إلا إذا حالت عوائق دون حركة الموارد، وإذ ذاك فهي دليل على أن تخصيص الموارد ليس كفوءاً، إذ يعبر الربح الصافي عن رغبة غير محققة للجمهور في تكريس المزيد من الموارد لإنتاج السلعة، وحين تستكمل الموارد تسويتها ــ من خلال الاستجابة للإشارات السعرية المستقطبة أو المنفرة ــ تكون حالة من التخصيص الساكن (Static) قد أنجزت بالفعل.

ولقد وضعت معايير لمعرفة مدى رجحان حالة تخصيصية على أخرى؛ إذ ليس المعتبر لأجل العقلانية مجرد التخصيص، إنما يطلب التخصيص الأكفأ أو الأمثل، وهو ما عبر عنه الاقتصاديون من خلال كفاءة التبادل ــ الاستهلاك ــ وكفاءة الإنتاج، والكفاءة العامة للنظام الاقتصادي (توازن

التبادل، وتوازن الإنتاج، والتوازن العام). وفحوى ذلك أنه في أي نظام اقتصادي بغض النظر عن الهوية المذهبية للنظام ـــ كما تقدم في الفصل الثاني ـ فإن التوازن العام يتحقق بتوافر شروط ثلاثة:

أ ـ تساوي المعدلات الحدية للإحلال بين السلع ـ موضوع التبادل ـــ لكل المتبادلين، بما يستنفد أي إمكانية لتحسين وضع أحد المتبادلين (المستهلكين) إلا على حساب آخر.

ب ـ تساوي المعدلات الحدية للتحويل بين السلع المنتجة من الموارد، بما يستنفد أي إمكانية لزيادة إنتاج سلعة ما إلا على حساب إنقاص أخرى.

ج ـ تساوي المعدلات الحدية للإحلال مع المعدلات الحدية للتحويل الفني بما يستنفد أي إمكانية؛ لتحسين وضع أي من المشاركين في النشاط الاقتصادي إلا على حساب آخر.

وهذا هو ما عبر عنه التوازن العام وهو ما سماه (باريتو) Pareto بالوضع الأمثل، وقد وضح بيانياً باستخدام شكل (ادجورث) Edjewerth الصندوقي، أو باستخدام منحني المنفعة، وإمكانية الإنتاج على نحو ما فعل (ساملسون) Samuelson. لكن ينبغي أن لا يغرب عن البال الملاحظات التالية:

١ ـ أن التوازن الذي سبقت شروطه رهين بالمنافسة التامة، ورهين بغياب الوفورات، وخضوع الإنتاج لمبدأ تزايد الكلفة.

٢ ـ أنه إن تحققت الأمثلية تأسيساً على البنية التنافسية التامة، فهي أمثلية استاتيكية ساكنة.

٣ ـ أن الحالة المنظّر لها أعلاه لا ترتبط بنمط معين لتوزيع الدخل، وبالتالي فلكل نمط توزيع منظومة أوضاع باريتية.

٤ ـ أنه يلزم لتعظيم الرفاهية الاجتماعية شروط كافية، عدا عن شروط (باريتو) الضرورية فصلها (Pigou) و (Lerner) وهي أكثر تجريدية من الأولى، على أن مفهوم الرفاهية الاجتماعية بقي مفهوماً نسبياً وهلامياً، بحسب المنظّر الذي يدعو له، طالما اختلفت وجهات النظر بصدد النمط التوزيعي وعدالته من جهة، وبصدد الديمقراطية الاقتصادية من جهة أخرى. ولتوضيح ذلك نذكر أن الرواد الأوائل لاقتصاد الرفاهية كانوا يرون أن تعظيم الرفاهية الاجتماعية يدرك عندما يعظم المجموع الكلي للمنافع الفردية، لكن الصعوبة تثور في مدى الاقتناع بقدرة الأفراد على اشتقاق منافع متساوية من دخول متساوية.

فلقد أكد (ادجورث) Edjewerth أنه «لتعظيم رفاهية المجتمع ينبغي أن يعطى الأرستقراطي دخلاً أكبر؛ لأن قدرته على استيلاد المنفعة من دخله أكبر من قدرة العامي، وكذا الآمر بالنسبة للرجل والمرأة. فالأرستقراطي والرجال هم آلات استمتاع أفضل من العوام والنساء»[1].

---

(١) Quoted in Tisdell, Op. Cit., p. 267.

وإزاء هذه القناعة ونظائرها لا يؤمل خيراً للرفاهية أبداً. وقد كان البديل عن المنحنى العددي في الرفاهية هو البديل (الباريتي) حيث تعتبر الرفاهية الاجتماعية معظمة إن لم نستطع أن نحسن وضع أحد، إلا على حساب آخر، فطموح الرفاهية (الباريتية) هي استمثال جيوب اللاكفاءة في التبادل والإنتاج، لكن ضمن نفس التوزيع السائد؛ إذ أن أي تغيير فيه سيضر بأوضاع آخرين، وهو نهج خارج عن الهدى (الباريتي) الذي يجعل سعي الأفراد إلى استمثال رفاهيتهم في ظل مسلمة توزيع الدخل السائد بمثابة تحريض للفئران للتجول بين أذرع الأخطبوط، لكن دون أن تقرض أي منها!! إنه استمثال محجم، ورفاهية منحازة بانحياز نمط التوزيع، وهي إلى كل ذلك لا تقوى على ركز نفسها في دنيا الواقع، إذ أن أياً من الشروط التي تستلزمها لا يسلم من الناحية العملية، فحالة المنافسة التامة هي حالة نظرية يمنع من قيامها نواقض حتمية كثيرة، فالاحتكار والتدخل الحكومي مسلمتين في الاقتصادات المعاصرة، ومعهما يصبح القول ببنية تنافسية تامة ضرب من خيال الاقتصاديين، وهو أشبه ما يكون بالمدن الفاضلة في أذهان الفلاسفة.

وبالنسبة للوفورات فقليل من المشروعات هي ذات آثار محايدة تماماً على بقية المشاركين في النشاط الاقتصادي، إنما الغالب فيها أن لها وفورات موجبة أو سالبة، وهي تؤثر بكل تأكيد في خارطة سواء المستهلك، وفي منحنيات الناتج المتساوي للمنتج، وبالتالي فهي تؤثر في شروط التوازن العام، وتقيم انفصاماً بين الحسابات الخاصة والاجتماعية في الإنتاجيات

والمنافع والتكاليف[١].

كما أن تزايد الكلف ـ كشرط فني للتوازن العام يتمثل في تحدب منحني إمكانية الإنتاج باتجاه الخارج ـ لم يسلم على إطلاقه، ففي نواحي الاقتصاد التي يتزايد فيها العائد فإن منحني إمكانية الإنتاج لا يكون محدباً (Convex) أولا يكون تحدبه تاماً (Convex Stricitely) وهذا قيد على الاستمثال في اقتصاد السوق، أو في اقتصاد مخطط بأسعار ظلية. أشار (Pigou) في معرض تحليله لمفهوم تزايد العائد وثباته وتناقصه ــ ومن خلال الوجه الآخر لهذه التعابير بدلالة التكاليف (تناقص الكلف، وثباتها وتزايدها) ـ إلى ضرورة التمييز بين الصناعات، بحسب مطابقتها تزايد سعر العرض أو ثباته أو تناقصه[٢].

وعلى القاعدة السابقة ـ قاعدة نهوض مؤسسة السوق بتخصيص الموارد من خلال نظام السعر ـ تسجل استثناءات قصيرة العمر نسبياً في عمر النظم الاقتصادية منها: التخصيص الأمري عند الحروب والأزمات، لاعتبارات ترجحها الضرورات الحربية والاستراتيجية. ومنها تجربة التخصيص في النظام الاشتراكي، التي تستند على سلم للأولويات، يقرره صانعو القرار، يعتقدون تفوقه على إشارات السعر في نظام السوق.

وقد لاحظنا في الفصل الثالث أن نظام التخطيط والملكية العامة لم

---

(١) See: Pigou, The Economics of Welfare, Op. Cit., part 11. Ch. 11. /A. Lerner, Op. Cit., Ch.6.

(٢) Pigou, OP. Cit., pp. 215 – 216. Tisdell, Op. Cit., pp. 405 – 407.

يفلح في التعرف إلى الحل الأمثل، أو لم يفلح في تجهيز آلية للتعرف على الحل الأمثل وآلية للتسوية بحسبه. وقد جابهت النظم الاشتراكية ـ القائمة على هذا الأساس ـ مشاكل معرفية وسلوكية، هينها كان قاصماً للظهر، حتى جاءت «البرويسيترويكا» فكانت دابة الأرض التي أكلت منسأة النظام، فتداعى بعد مكث واستطالة، ليختلط ذهول المراهنين على تجربته المركزية بخيبة الأمل، ولينطلق نظريو النظم المقارنة في شوط جديد من أشواط رياضتهم الفكرية! ولنا أن نفيد من تقويم هذه التجارب بما يدعم منهجنا وقناعتنا بصدد تفوق نظامنا الاقتصادي، الذي نسعى إلى تجلية أقطار رفعته.

إن تخصيص المورد بكفاءة يستلزم تعظيم إسهامه في الناتج الاجتماعي، أي يستلزم تعظيم قيمة إنتاجيته الحدية (ق ن ح)، فهذه هي التي تعكس مدى إضافة المورد إلى ناتج المجتمع ككل بتعبير نقدي. وتطبيقاً للمبدأ الحدي فلكي يتحقق استقصاء قيم الإنتاجية الحدية لمورد معين فيجب أن تكون هذه القيم متساوية في جميع استخدامات المورد. أي أن:

$$ق\ ن\ ح_1 = ق\ ن\ ح_2 = \ldots = ق\ ن\ ح_ن$$

إن مكافأة المورد بحسب النظرية الحدية تكون مساوية لقيمة إنتاجيته الحدية، أي أن سعر وحدة المورد يكون مساوياً لقيمة الإنتاجية الحدية لوحدة ذلك المورد أي:

$$س\ م = ق\ ن\ ح$$

وفي سوق المنافسة التامة، حيث تباع وحدات الناتج جميعها بنفس السعر (يكون السعر مساوياً لمعدل الإيراد، والإيراد الحدي لوحدة الناتج) فيكون الإيراد الحدي لوحدة المورد (أ ن ح) مساوياً لقيمة إنتاجيته الحدية (ق ن ح)، ومن ثم مساوياً لسعر وحدة المورد أي:

أ ن ح = ق ن ح = س م

إن المشروع الخاص معني بإيراد ناتجه الحدي؛ لأنه هو الذي يؤشر له توازنه، في حين تعنى الرفاهية الاجتماعية بقيمة الناتج الحدي للمورد؛ لأنها هي التي تؤشر إسهامه في ناتج المجتمع ككل، وحيث أن إيراد الناتج الحدي (أ ن ح) للمورد، وقيمة إنتاجيته الحدية (ق ن ح) متساوية في ظل المنافسة التامة؛ لذا يتسق سعي المشروع لتعظيم أرباحه مع مطلب الكفاءة والرفاهية في تعظيم ناتج المجتمع من المورد، إلا أن المشكلة ـ مشكلة الكفاءة والرفاهية ـ تثور عند قيام الاحتكار بأي درجة كانت ـ وهو لابد قائم ـ إذ يختل التساوق بين استمثال المشروع الخاص واستمثال الرفاهية الاجتماعية، ولا يعود إيراد الناتج الحدي (الهادي للمشرع) متساوياً مع قيمة الناتج الحدي (دليل الرفاهية الاجتماعية) أي أن:

أ ن ح = س م > ق ن ح

والسبب في ذلك معروف، مرده إلى أن المحتكر يتعقب جدول إيراد حدي غير متطابق مع السعر.

إن هذا الانفصام الحتمي له أثران أكيدان: الأول توزيعي، والثاني

تخصيصي. أما الذي هو توزيعي فقد سبق تفصيله في مواضع سابقة من هذا البحث. وأما الذي هو تخصيصي فإجماله في الآتي:

حيث الموارد كلها موضوعة لنظام السعر العقدي، وحيث استطاع المنتج الموظف للمورد أن يستخدم وحداته، فيستولد منها قيمة إنتاجية حدية عالية؛ إلا أنه لا يكافأها إلا بما يعادل إيراد ناتجه الحدي ـ وهذا هو الاستغلال الذي يتعرض له المورد، ولم تفِ الشريعة الحدية بالتزاماتها إزاء الذين يدينون بها[١] ـ وحيث سعر المورد الموحد سيتحدد بإيراد الناتج الحدي؛ لذا فإنه في ظل الأسعار العقدية ـ سابقة الذكر ـ لن يوجد الحافز لدى مالك المورد في أن يحركه إلى الاستخدام الذي ترتفع فيه قيمة إنتاجيته الحدية من الاستخدام الذي تنخفض فيه[٢].

إن هذه الحركة المستهدية بقيمة الإنتاجية الحدية هي شرط الكفاءة، وتعظيم الرفاهية، لكن النظام العقدي يئد الحافز لمثل هذه الحركة، فيتكرس بقاء المورد في الاستخدامات التي يكون إسهامه فيها بالناتج الاجتماعي متدنياً، طالما كان الموظف له على استعداد لدفع المكافأة العقدية، أي سعر المورد. إن ذلك يجعل سعر المورد، والذي عد ضرورياً لكفاءة التخصيص في اقتصاد السوق، الذي استطال كتابه على التجربة الاشتراكية بمقتضاه، فأنحوا بلائمة اللاكفاءة على عدم تسعير الموارد، ينقلب إلى معوق في طريق توجيه الموارد الوجهة المعظمة للرفاهية الاجتماعية.

---

(١) See: Chamberlin, Op. Cit., Ch. VIII. P.177. / J. Robinson, Economics of imperfect Competition, Ch. 26.

(٢) R. Lefwich, Op. Cit., p. 351.

وإذ أقرر ذلك بوضوح فإني لعلى يقين بأن الأحكام الإسلامية بصدد الموارد الأم: الأرض البيضاء، ورأس المال النقدي، وعدم تجويزها المعاوضة العقدية فيها (الريع والفائدة) تجهز آلية أصيلة لتوجيه الموارد إلى حيث تعظم الرفاهية، ويستقصى منها أكبر إسهام في الناتج، فضلاً عن تجاوز الغبن الحقوقي، والاستغلال الذي تتعرض له الموارد لمجرد انتقاض البنية التنافسية.

إن غياب البدل العقدي للمورد سوف يوفر له إدارة كفوءة، تجعل هدفها ليس سعره السوقي الموحد، إنما الفرصة الاستثمارية البديلة، بل وأكفأ فرصة استثمارية بديلة، حيث تتوحد قاعدة الملكية والمخاطرة، وقاعدة الادخار والاستثمار كنتيجة لحقيقة أن الإسلام يحظر المعاوضة العقدية لبعض الموارد، وتستكمل الآلية الاقتصادية تسويات أخرى بصدد أشكال الموارد الأخرى.

ويظن كثير ممن يحاجون الاقتصاد الإسلامي بمنطلقات رأسمالية تأسيساً على ما تقدم أنه اقتصاد محكوم عليه بالهدر واللاكفاءة، فحيث لا تسعر الموارد فإنها لن تستخدم بعقلانية، وتساق التجربة المرة للنظم المركزية شاهداً لهذه الدعوى. لكنها دعوى باطلة والاستشهاد لها غير موفق، كما سنرى بعد قليل.

وقد يكون من المناسب أن أشير بوضوح إلى أن مسألة المعاوضة العقدية لبعض الموارد ليست مسألة اجتهادية، وأنه في مسألة رأس المال النقدي ـ على الأقل ـ لا يصلح معها أي تبرير وتسويغ؛ إذ الحكم فيها

قاطع وتوقيفي، ولا يمكن الرجوع عن مثل هذا الموقف إلا بالخروج من الإسلام، وبهذه القطعية يجب على المسلمين أن ينظروا إلى الموضوع؛ إذ لا نستطيع القول بقبول الربا إلا إذا شعرنا أننا لم نعد مسلمين.

أما المفارقة الفاصلة في الفهم السطحي الذي يكمن وراء الدعوى السابقة، والمقارنة غير المستوفية لشروطها للحكم بصدد الموارد مع النظم الوضعية فهي ما أكتفي لبيانه بضرورة النظر إلى النظم الاقتصادية كأبنية متكاملة عند الدراسة، وإلا فإن المقارنات المجزوءة سوف لن تسفر عن حقائق الأمور إلا عرضاً.

وبصدد الوجه الأول من المسألة والقول بحتمية الربا والريع (كأسعار سوقية للموارد) لأجل الكفاءة التخصيصية، فهو قول لم يطرد في الاقتصاد الرأسمالي؛ إذ استحالت أسعار الموارد إلى عوائق بوجه الكفاءة التخصيصية، وليس حوافز لإنجازها كما تقدم بسطه.

إن النظام الرأسمالي القائم على الملكية الفردية يريد أن يجعل الملكية مؤسسة حقوقية صرفة تكتنف المزايا للمالكين، دون أن ترتب عليهم أية التزامات بصدد إشراك الآخرين في مزيات ملكياتهم، أو بإدارة هذه الثروات على الوجه الذي يكفل الصالح العام والرفاهية الاجتماعية، فمجرد كون الشخص مالكاً يجعله يتصدر مجلس المقتسمين للناتج.

وحين يقوم الانفصال بين من يملك الموارد ومن يوظفها، وحين يسوغ النظام حق المشاركة في الناتج الاجتماعي لمجرد ملكية الموارد النادرة،

فعندئذ تحول أنانية الفرد وجبنه دون توظيف موارده إلا لقاء مكافأة مضمونة، ولو علم المالك أنه لكي يجني ثمار ملكيته فإن عليه أن يزجها في الإنتاج، ويتحمل هو مخاطرتها لارتضى حينئذ بقَدَر المخاطر، مبدياً الشجاعة والجدية اللازمة، ومستأهلاً المكافأة التي تليق بالشجعان والمثابرين، وليس بجعل المتطفلين، وعند ذاك تقوم الوحدة بين القرارات الادخارية، والاستثمارية، والتخصيصية، وتربط الملكية والمخاطرة برباط موحد تختفي فيه معاقد المتطفلين.

ونحن ندرك ما للفصل بينهما من آثار سلبية، تجعل الملكية تشتق دخلها بأمان، وتنحي بكامل المخاطرة على المنظم، وهو أمر ليس بالسهل، فمن جهة لا يلبث المنظم أن يرحل تكاليف إنتاجه إلى المستهلكين، الذين يدفعون المكافآت العقدية وزيادة، ومن الجهة الأخرى تصبح ظروف النشاط الاقتصادي للمجتمع عموماً رهينة بمزاج ثلة من إفراده هم المنظمون، ولمجرد أن تسود بينهم توقعات متشائمة بصدد الأرباح الذاتية يهوي النشاط الاجتماعي في وهدة الركود والدورات التجارية.

ومن مواطن القصور في هذه الآلية التخصيصية: أن المالك يرضى بتوظيف موارده في أي استخدام كان؛ لمجرد أن يعود عليه بالمكافأة التي تحددها السوق، لكن هذه المكافأة التي يدفعها المنظمون (المتعاقدون على شراء وحدات الموارد) لا تعني عوائد متساوية للموارد في كل استخداماتها؛ لأن السوق تأخذ القوامة من أيدي الملاك مقابل الثمن العقدي للمورد، إلا أنها لا تجهز حافزاً لتوجيهها إلى حيث يعظم إسهامها

الكلي في الناتج الاجتماعي، وفي ذلك ضياع فرصة تعظيم الانتفاع منها، بسبب الرضا بالمكافأة العقدية المضمونة (الفائدة، الريع)، ولو كان المالك غير موظف لمورده عقدياً لبحث له عن فرصة التوظيف الأربح، ولاتسق سعيه في تعظيم ربحه مع سعي المجتمع في تعظيم رفاهته.

وفي الاقتصاد الإسلامي فإن الأحكام الشرعية الناهية عن الربا والريع تحصنه من ميول اللاكفاءة المتأصلة في النظام الرأسمالي، وتجهز آليات تسوية، واستمثال مستمرة للمستخلفين في توظيف مواردهم بحساب أفضل الفرص البديلة، وبالتالي فإن سعي الملاك لاستمثال أوضاعهم يتطابق مع سعي المجتمع، لاستيلاد أكبر قدر من منافعها، وهكذا نلاحظ أن سعر المورد مع قوامة منتزعة من المالك لقاء البدل العقدي لا يؤدي إلى الكفاءة، بل العكس؛ إذ يسهم في تكريس بقائه في أي استخدام كان، طالما دفع بدله العقدي.

وفي الجانب الآخر فإن القول بضرورة تسعير الموارد؛ لئلا يقع الاقتصاد الإسلامي بذات الجب، الذي وقعت فيه النظم الاشتراكية قول خَطل أيضاً لسبب بيِّن: إذ أن الإسلام لا يحجز المبادرة الفردية عن المستخلف (المالك) كما تفعل الاشتراكية، بل العكس هو الصحيح، إنه يجذرها ويجعلها تكليفاً شرعياً ملازماً لمزية الحق الثابت له بالملكية، وهكذا يحمله مسؤولية الإدارة الرشيدة لموضوعات استخلافه، ويرفض قبول المالك المترهل الكسول الذي لا يقدم إسهاماً إيجابياً للإنتاج وللنشاط الاقتصادي.

والإسلام إلى ذلك لا يعقّم الملكية بذاتها، كما تفعل النظم المركزية ذات الملكية العامة، إنما يجعلها وعاءً للعمل والمخاطرة، وبذلك يسوغ لصاحب رأس المال النقدي أن يشارك بمائدة التوزيع إذا أسهم بالمخاطرة، حتى وإن لم يوظف أمواله توظيفاً مباشراً، ويكتفي الإسلام بأن لا يحسب لذات الأرض البيضاء حظاً أو أجراً دون أن يحجز عن صاحبها مزية الاستئثار بما تغل إذا انفرد بتحمل مخاطر العملية الزراعية، أو شارك آخرين، شريطة أن لا يحسب لذات الأرض ريعاً، إنما مقابل عمله ومخاطرته وإسهامه.

إن محصلة الاتجاه العام لآثار الأحكام الناهية عن الربا والريع هي توحيد قاعدتي الادخار والاستثمار، وقاعدتي الملكية والمخاطرة. إنه ميل يقذف بسلبية الملاك، وبعدم اكتراثهم بعيداً، ويحملهم مسؤولية الإدارة الرشيدة لمواردهم إزاء أنفسهم وإزاء المجتمع، وبذلك يبرأ الاقتصاد الإسلامي من الانفصام البغيض في أوصال الاقتصاد، بين ما هو حقيقي، وما هو نقدي، بين ما هو جاد ومخاطر ومسؤول، وبين ما هو كسول وخوار وطفيلي.

ولعل من العلامات الفارقة الأخرى بصدد تسعير الموارد ـ والتي تترك أثرها في الكفاءة التخصيصية ـ هي تشريعات الحد الأدنى للأجور، فالأجر ـ وإن كان سعراً لخدمة معينة ـ المعتبر فيه التراضي، إلا أن هناك قرائن لا تجيز انخفاض الأجر دون مستوى الكفاية. وقد لوحت النظم المعاصرة بأن هذه التشريعات، التي قصد منها جوانب توزيعية وحقوقية أخلت بكفاءة

الأداء للعمل وللنظم الاقتصادية، ففي الرأسمالية أشير إلى أن تشريعات الحد الأدنى للعمل قد تسببت في البطالة، وخفض مستوى الفعالية الاقتصادية.

أما في الاشتراكية فقد أكدت الدراسات النقدية والتقويمية حقيقة تدني أداء النظام ولا كفاءته، جراء كفالة الدولة لفرص استخدام العاملين، وبمستوى دخول يكاد يكون موحداً على الأقل لفئات الأعمال الواحدة[1]، ولم تفلح الأخلاق الاشتراكية، ولا البيروقراطية في تحصين النظام من هذا القصور.

وقد ينسحب هذا التصور لا شعورياً على اقتصاد إسلامي يكفل أجر الحد الأدنى، فيتسبب في قصور الأداء، ولا كفاءة في تخصيص مورد العمل. وفي تقديري أن هذا التخوف لا مبرر له، إذا ما نظرنا إلى جملة الضوابط، والأسس في الاقتصاد الإسلامي، فمن جهة يظل بقاء الأجير المتعاقد في عمله رهيناً بصلاحية أدائه، كما يقدرها صاحب العمل القائم على مصلحته الخاصة في إدارة عمله، وله أن يفسخ عقد الإجارة إذا أخل الأجير بها.

ومن جهة ثانية يرتبط الضمان الاجتماعي للفرد بالأسس الحقوقية الإسلامية في التوزيع، فحيث يثبت اضطرار الإنسان لأسباب خارجة عن إرادته تصبح مسؤولية كفايته من واجب المجتمع، لا من واجب أرباب العمل. وفيما خلا ذلك فكل عامل بما كسب رهين، وليس له إلا ما سعى، وليس من العدل أن يكفل صاحب العمل، أو الدولة دخولاً

(١) انظر: تحليلات غورباتشوف في الفصل الثالث من هذا البحث.

للكسالى والمتهورين، ومن لم يفلح معهم الإعداد الاعتقادي، والتشريعي الإسلامي، فعند ذاك وحسب، يكون للاضطرار مزية إلزام من لا يجدي معهم منطق سوى منطق الفقر، لإثبات الجدية المطلوبة للمشاركين في النظام الاقتصادي.

يزاد على ما تقدم أن تكيف الأجر العقدي للعمال يؤثر ويتأثر بالفرصة البديلة للعمل المضارب، ووجود هذه القناة بين العمل الأجير والعمل المضارب يؤصل ميلاً مؤسسياً لربط مستوى الأجر والعائد على العمل بالأداء، ويكفل سلامة تخصيص المورد، فحينما يرى العمل الأجير فرصة أفضل يمكن أن يلجها عن طريق المضاربة، فسوف يتحرك جزء منه إلى المضاربة، وهذه الحركة سترفع كفاءة أداء من بقي في قطاع العمل الأجير من جهة، وستعيد تخصيص الفائض من عنصر العمل إلى القطاعات الأكثر إنتاجية.

وبصدد التساؤل عن إمكانية إلغاء الإجارة كشكل لتوظيف عنصر العمل بهدف إلحاقه ببقية الموارد سعياً وراء الكفاءة، فإن الإجابة على ذلك بالنفي طبعاً لتعارضها مع معطيات المذهب الاقتصادي، على حين قررت معطيات هذا المذهب حظر المكافأة العقدية لرأس المال النقدي (تحريم الربا) وحظر المكافأة العقدية للأرض البيضاء (تحريم الريع وهو محل خلاف) فإن هذه المعطيات قد أقرت مشروعية الإجارة، وبكل طلاقة ووضوح بما يستحيل لنا معه نظر في محضر النص.

وهو إلى ذلك يعمل على توحيد المصالح للفئات المشاركة في العملية

الاقتصادية، ويوطد آصرة قوة، وكفاءة للاقتصاد الإسلامي، وقديماً تحدث (Ricardo) عن تنافس بين ريع وربح ونظر (Marx) لصراع العمل، ورأس المال، وعاد (Pareto) ليتحدث عن تضاد بين دخل الملكية (ريع، فائدة) ودخل المخاطرة (الربح)، وفي كل مرة كان لهذا الصراع والتضاد ثمن مكلف من الناحية الاقتصادية والاجتماعية. فإذا ما توحدت قاعدة الفعالية الاقتصادية سلم النظام الاقتصادي والاجتماعي من قوى التعويق، وتكاليف معالجتها اقتصادياً واجتماعياً، ثم تجيء أحكام تكفل كمال الاتساق والانسجام بين أفراد المجتمع كمستهلكين ومنتجين على اختلاف فعالياتهم ومواردهم.

إن المعلمة الجوهرية البارزة لتخصيص الموارد في الاقتصاد الإسلامي هي كونه محققاً للرفاهية من خلال تفعيل التناغم بين نظامي الأسعار والتوزيع وعلى النحو التالي:

(١) تعمل الأحكام الناهية عن المعاوضة العقدية للربا والريع على توفير انسيابية موجهة بآليات الفرصة البديلة إلى حيث يستمثل استخدام الفرد والمجتمع للمورد بما يحقق الرفاهية، وعلى النحو الذي تقدم شرحه.

(٢) تعمل أحكام توزيعية على توكيد الكفاءة في توظيف المورد، تتجسد في توجيهات إعتقادية وقيمية في بنية تشريعية واضحة، ولعل أظهر ما يرد في هذا الصدد هو أحكام الأحياء والإقطاع، ومنع الاحتجاز في الأرض، وكذلك منع الاكتناز في النقد، وبالجانب الآخر توجب الأحكام حقوقاً في الأرض تترتب بذمة المستفيد من توظيفها، تتمثل

في الزكاة، أو الخراج، الذي يتعين على المستفيد دفعه إلى المجتمع، وليس إلى المالك، كما هو حال الريع في عقود الإجارة والمزارعة، وهذا عين الكفاءة والعدالة، فلو حططت هذه الضريبة عن المنتفع لكان قد استأثر بالأرض دون المجتمع، إذ ليس منطقياً أن تتولى كل الهيئة الاجتماعية النشاط الزراعي فهذا ليس عدلاً، وليس عدلاً كذلك أن يدفع المنتفع ضريبة إلى المجتمع (العشر أو الخراج) ثم يعود فيتحمل عبء الإجارة، أو المزارعة إزاء (مالك) الأرض البيضاء لذات الأرض، فهذا مثبط للحافز، ملجأ إلى مغادرة النشاط في القطاع الزراعي، كما تقدم معنا توضيحه في موضع سابق.

إن النص على عدم أخذ الأرض البيضاء أجراً أو حظاً لا يؤدي إلى إساءة استخدامها، كما يدعي البعض، قياساً على النظم التي تحجز فيها قوامة المستخلف والمبادرة الفردية، إن ذلك يعني بوضوح أن الملكية حتى تخول صاحبها حقاً في الناتج فلابد من اقترانها بالعمل المنتج من قبل المالك، أو من تحمله المخاطرة، وإلا فليرفع يده عن الأرض، ولو ببيع دائم لحق اختصاصه.

وفي كل الأحوال يتطلب منه موقفاً جدياً بصدد إدارة الأرض، ولعل هذا يكشف لك عن جوهر ظاهرة الملاك الغائبين، الذين لا يرتبطون بالفعالية الزراعية، إلا (بحق الملكية) الذي يخولهم استنزاف كل الفوائض المتحققة في القطاع الزراعي. ولعل هذه النقيصة في السلوك الاقتصادي من أكثر الأمور تشخيصاً في دراسات التنمية، التي تتحدث عن مشاكل الدول

النامية، والتي تبدأ جذورها بمشاكل القطاع الزراعي.

وبصدد عامل رأس المال النقدي تمنع الأحكام الاكتناز، وتحظر أن يؤخذ له (أجر) ربا مضمون، إنما يلزم لمالكه أن يدخل الميدان الحقيقي للفعالية الاقتصادية، بعيداً عن المضاربات المالية، متحملاً المخاطرة؛ ليحصل بعد ذلك على الربح.

ومن علم أن ربحه رهين بحصافة اختياره لفرصة توظيف مورده، وكفاءته في إدارته، لا شك سيجتهد في إحراز ذلك، فتحريم الربا مع قوامة المالك يجهز آلية تدفع المورد باتجاه التوظيف الأكفأ، ولا يكتفي بإدارة الطامعين الخواريين من المرابين، فالجدية مطلوبة، ومؤكدة إزاء النشاط الحقيقي، ولكن ليس على طاولات البورصة.

وهذه الجدية لا ينعكس أثرها في الكفاءة التخصيصية للمورد فحسب، بل في غياب تكاليف إنتاج وهمية ـ الربا ـ ما تلبث أن يتحملها الناتج الاجتماعي، وتصبح معوقاً بوجه تحرره.

وتضع الزكاة حافزاً جدياً للكفاءة، وتنمية المال، طالما شمل وعاؤها المال النامي، والمال القابل للنماء، وهو عنصر مرجح للكفاءة الحدية للاستثمار، ودافع للتراكم.

ومن ناحية أخرى ظلت الموارد الموظفة عقدياً تستغل طالما كان هناك احتكار في سوق الناتج، أو في سوق شراء المدخل، ولا شك أن هذه النقيصة الحقوقية ـ ذات الأثر التخصيصي ـ ستتغير بالكامل في ظل آليات

الاقتصاد الإسلامي، فالميول الاحتكارية ميول حتمية، وهذا يعني حتمية استغلال الموارد، أي أن أسعارها تتحدد بتقاطع الكلفة الحدية للمدخل مع إيراده الحدي.

وحيث يكون الإيراد الحدي أدنى من متوسط الإيراد فسيدفع للمورد أقل من قيمة إنتاجيته الحدية، وهذا لن يكون في ظل الأحكام الإسلامية، ولن يلزم المورد بسعر مساوي لمتوسط كلفته بحكم الإحلال بين وحدات المورد، في حين يجني الموظف للمورد فوائض يستأثر بها لنفسه، وتحرر الآلية التخصيصية من هذا التنين المؤسسي يشكل مصدر قوة لها؛ إذ يقود سعر المورد بالفرصة البديلة إلى ترشيد استخدام الموارد النادرة نسبياً؛ لأن أسعارها ستكون عاكسة لندراتها النسبية، كما تقدرها حسابات الرفاهية الاجتماعية، وليس حسابات المشروع الخاص، الذي يقوى على استغلالها جراء البنية الاحتكارية للأسواق.

وبالنسبة لمورد العمل فقد تقدم ملاحظة توكيدات حد الكفاية في الأجر، وقد عدت تشريعات الحد الأدنى مخفضة لمستوى الفعالية الاقتصادية في ظل قوامة النشاط الخاص، وهذا ما لا يسلم عند التمحيص؛ إذ الحق أن النظام الرأسمالي يعاني دوماً من قصور في الطلب الفعال على نحو ما أكد (Keynes)، وإن رفع مستويات الأجور لا يخفض مستوى الفعالية والاقتصادية، بل العكس هو الأصح؛ إذ الاستخدام دالة للطلب الفعال، وليس أفعل من طلب العمال ذوي الميول الاستهلاكية العالية، فهذا إذاً عنصر مصعِّد للفعالية والاستخدام، وليس سبباً للبطالة.

ونحن إذ نقرر ذلك لنعلم أن ثمة وجهة نظر أخرى قد ترد في هذا السياق، تؤكد أن رفع الأجر قد يتسبب في الركود التضخمي (Stagflation) إذا تجاوز نمو الأجور نمو الإنتاجية، هذا في اقتصاد رأسمالي، لكننا نعتقد أن وضعاً مؤسسياً مغايراً بلا أدنى شك يقترن بالنظام الاقتصادي في الإسلام.

ولا شك أن الآلية الاقتصادية تنقل آثار الأحكام المتقدمة إلى المدخلات الإنتاجية الأخرى، سواء كانت أرضاً غير بيضاء، أو رأس مال عيني، أو عمل مضارب، أو مخاطر، ويكفي أن نعلم أن القاعدة الفقهية تقضي «أن الغنم بالغرم» وهذه تستلزم جدية وكفاءة تكون نسغ الشركات الإسلامية.

(٣) تعمل أحكام التوزيع والأسس الحقوقية الإسلامية على تحقيق نمط توزيعي عادل على نحو ما رأينا عند بحث نظم التوزيع. إن التوزيع العادل يعني النزاهة والديموقراطية في اقتراع المشاركين على استخدامات الموارد، ويعني تساوق الطلب مع الحاجة الحقيقية. وقد تقدم معنا كيف أن سوء التوزيع يسبب انهيار كل أساس عقلاني لتخصيص الموارد؛ إذ يصبح الطلب الفعال (طلب الأغنياء) غير معبّر عن طلب المجتمع وحاجاته الحقيقية، ويضطر المنتجون إلى تملق المترفين، واستدراجهم بالدعاية، والإعلان، وتنمية الأذواق المستحثة، وهو ما يتسبب عنه هدر بالغ بالموارد نتيجة تكاليف الدعاية والدثر الذوقي، ونتيجة الدثر الفني للسلع بهدف كفالة استمرار الطلب. ولا

شك أن إقامة نظام التوزيع الإسلامي يضمن انطباق الطلب الفعال مع الحاجة الحقيقية، ومن ثم رُشْداً في استخدام الموارد والطاقات الإنتاجية.

(٤) في ظل نظام يحرر الموارد ابتداء من قيود وحواجز تعوق انسيابيتها، وفي ظل نظام يلزم ملاك الموارد والمشاركين في النشاط بإدارة كفوءة لها من خلال الضوابط الموجهة لها نحو أمثل استخداماتها، وفي ظل نمط توزيعي عادل يسوى بين أصوات المقترعين على استخدام الموارد، تعمل آلية السعر للسلع النهائية وللمدخلات التي جوز الشرع جعلها موضوعاً لنظام السعر في ظل بنية السوق الإسلامية، حيث المعرفة التامة، والاختيار الحر، وحيث الضوابط المستقصية لكل ما من شأنه توفير الأجواء المناسبة لعملية الاقتراع السعري، تنجز آلية السعر وظيفتها التخصيصية.

إن التخصيص في ظل هذه الظروف يكون محققاً للرفاهية الاجتماعية، من خلال العدل في الأحكام التوزيعية والسعرية، لكن الرفاهية مفهوم نسبي، نظر إليها البعض على أنها حاصل جمع رفاهات الأفراد، وضرب (باريتو) عن هذا النهج صفحاً؛ ليتجاوز العد والتداخل في حساب الرفاهية وليعطي مفهومه للوضع الأمثل، الذي لا يمكن أن يحسن فيه حال مشارك في النظام، إلا على حساب الإساءة إلى آخر، وهو في هذا لا يتعرض لنمط التوزيع، بل هو يعتبر اللامساواة التوزيعية أصل ثابت في كل المجتمعات، وقد دافع (ادجورث) عن تلك اللامساواة بمسوغ الرفاهية

الاجتماعية، التي لا تعظم إذا ما أعطى العامي مثل ما يعطى الأرستقراطي، والمرأة مثلما يعطى الرجل!

وهكذا يدافع المنطق عن اللامساواة، بل اللاعدالة طوراً بمزية الفقر؛ لأجل جدية العمال، وفضيلتهم، وطورا بمحدودية قدرة العوام على اشتقاق المنافع من الدخول المعطاة لهم!! لكن من رحمة الله سبحانه وتعالى بهذه الأمة أن لا يكلها إلى عقل قاصر، أو هوى مضل، أو شح متبع؛ إذ رسم لها منهاج التوزيع بالمذهب الاقتصادي الخارج عن نسبية الإدراك والانحياز الطبقي.

ولو أردنا الحديث بلغة تكنيكية لقلنا: إن المحل الهندسي لمنحنيات التعاقد في الاستهلاك والإنتاج ستتطابق مع خط توزيع الدخل المقترح من قبل المذهب الاقتصادي الإسلامي، وقد يمكن توضيح ذلك بيانياً من خلال الجمع بين الشكلين الصندوقيين (للورنس) و(أدجورث) في شكل واحد.

وإذاً فمع كل ما قيل بصدد الأمثلية والرفاهية يبقى منزع الخلاف، ليس في رشد وعقلانية شروط الكفاءة والأمثلية ـ وإن كانت هي أكثر تجريدية من شروط المنافسة التامة، وليس في تضمينات الشروط الكافية لاحتواء التناقض بين سلوك الوحدة وسلوك المجتمع ـ إنما منزع الخلاف هو في نمط توزيعي فريد يقوم على فهم مستوعب لتكاملات مزية الحق، وتكليف الوظيفة، مستوعب لمصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، المصلحة الدنيوية والمصلحة الأخروية، ثم هو نمط يجذر نفسه من خلال أحكام مبدئية وآليات أصيلة، وهو نمط يجعل قوامة الدولة وظيفة شرعية على رأس وظائفها، وهو

نمط يشمل التوزيع الابتدائي والوظيفي، وإعادة التوزيع، ويرتب الأسس الحقوقية ترتيباً يتسق مع مشروع العمارة المستهدية.

وقد يبدو مناسباً أن نشير بإيجاز إلى الأسس الحقوقية المعتمدة في التوزيع. ففي الرأسمالية غدت (الملكية) هي الأساس الأوحد، الذي بموجبه يوزع المنتج، وحتى قوة العمل فإنها تؤهل باذلها لمائدة التوزيع بما هي سلعة يعاوض عنها من يملكها.

وفي الماركسية أعلن أن (العمل) أساس التوزيع في المرحلة الأولى، ثم يكون التوزيع حسب (الحاجة). وقد اتضح أن حصر القيمة الموزعة بالعمل مع غياب الملكية يتسبب في وأد الحافز.... وقد آبت الاشتراكية أخيراً إلى الملكية. أما الحاجة التي تحدث عنها الاشتراكيون الأوائل فهي شعار واعد بمجتمع كفاية يحصل فيه الفرد على كل ما يحتاج إليه، وهو من ضروب الخيال الذي أثبت الواقع لا علميته.

أما في الإسلام فالأساس الحقوقي الأصيل هو العمل، فللإنسان ما سعى، وما ينجم عن هذا السعي من ثمار نظيفة وملكية مبرأة هو أساس حقوقي مشروع أيضاً، وبذلك يكفل الإسلام المنشط والحماية للكسب الجاد ويصون ثماره.

أما الحاجة فهي تعبير عن حالة الاضطرار التي لا يكون للفرد فيها صلة بمائدة التوزيع حسب الأسس الأخرى: العمل والملكية، فعندئذ تكون حاجته أساساً حقوقياً مبدئياً تماماً، مثل العمل والملكية.

وهكذا نلاحظ أن الإسلام لم يصادر حاجة المحتاج، ولا جهد العامل، أو ثمار هذا الجهد في نظامه التوزيعي، كما فعلت النظم الوضعية؛ إذ نشرت الظلامات الطبقية. ولم يعد الإسلام بمجتمع الوفرة الخيالي، بل لم يعد بالتوزيع حسب الحاجة، إلا بعد أن تستنفر همة الناشطين، وذخيرة المدخرين، وبذا يكفل الحافز والمنشط لعمارة عادلة.



المبحث الثاني

نمط الاستهلاك في ظل الإسلام وآثاره التخصيصية[1]

إن لكل مدنية منظومة قيم تصدر عن عقيدتها، أو تصورها الفلسفي تحدد المسار الاستمثالي لأبنائها أفراداً ومؤسسات. ومنظومة هذه القيم ليست بالضرورة جزءًا من التشريع، إلا أنها تكمله، وتوفر له الشرائط الذاتية والسلوكية. وينشطر موقف الناس أمام جلائل الأمور ـ مثل الإيمان بالله سبحانه، والبعث، والنشور، والحساب ـ إلى شطرين، شطر مؤمن بما تقدم وشطر كافر به، فمن قصر به النظر فلم يتجاوز حدود الدنيا يكون منطقياً أن ينصرف إلى استمثال فرصته فيها كما صور القرآن الكريم ذلك:

﴿وَقَالُوا إِنْ هِيَ إلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾[2].

﴿إِنْ هِيَ إلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾[3]

فهذه المسلمة الاعتقادية تفضي إلى سلوك وطيد:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾[4].

---

(١) انظر: ما سبق عرضه في المبحث الأول من الفصل الرابع: حول طبيعة الحاجات، وضوابط الاستهلاك.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٢٩.

(٣) سورة المؤمنون، الآية ٣٧.

(٤) سورة محمد، الآية ١٢.

﴿لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ....﴾[1].

﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمْ الأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾[2]

ونظائر هذه الآيات كثيرة في القرآن الكريم، فالكفر لابد مفض إلى الإقبال على الدنيا ومتاعها. أما حين يكون الإنسان مؤمناً بالحياة الآخرة، والحساب، والجزاء فإنه لا شك سيعمد إلى سلوك يتسق وهذه القناعة. وبقدر ما يكون يقينه بهذه المغيبات عالياً يكون تساوق سلوكه مع مقتضياتها كبيراً.

ولقد نعلم أن مسلماً يرمي تمرات كان يأكلها في ساحة الجهاد؛ لأن أكلها يؤخر عليه فرصة الاستشهاد ودخول الجنة، ونعلم من أحوال المؤثرين على أنفسهم على ما بهم من خصاصة، ونعلم من أحوال المنفقين في سبيل الله، ذلك العنوان العريض للرصيد الرابح في الحساب الأخروي، ما يعرفه كل مسلم من سيرة إخوانه السابقين له بالإيمان، غفر الله لنا ولهم، وما ذلك إلا لرسوخ القيم الإيمانية، وكون تحكيمها وسيلة لكسب رضوان الله سبحانه.

وهكذا نجد أن هذه القيم تؤطر التكليفات الشرعية، وتمهد لها، فالله سبحانه شرع الزكاة كحق معلوم في أموال الأغنياء، لكن القيم الإيمانية توسع هذا الحق إلى كل ما زاد عن الحاجة: **﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ الْعَفْوَ﴾**[3].

---

(١) سورة النحل، الآية ٥٥/ الروم، الآية ٣٤.

(٢) سورة الحجر، الآية ٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢١٩.

والتشريع يأخذ الزكاة من المال الناجز، لكن القيم الإيمانية تجعل من الفلاح المؤمن يتصدى لإنتاج الزكاة: ﴿ **قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ..... وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ**﴾[1].

ويرد على بعض الموضوعات والأنشطة تشريع محدد، إلا أن هذا المبنى التشريعي يحاط بسور قيمي يمتدح المتحسسين لاتجاه التشريع ومقاصده، فيسابقون إلى ترك المحرمات طاعة، وترك المشتبهات استبراءً للدين عملاً بالهدي النبوي الشريف: «الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وبينهما أمور مشتبهة، فمن ترك ما شبه عليه من الإثم كان لما استبان أترك...»[2].

«إن الحلال بين، وإن الحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس. فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه...ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه...»[3].

تظلل هذه القيم حياة المسلم بكل مفرداتها وتفاصيلها، وبقدر تعلق الأمر بالإنتاج نجد أثر القيم الإيمانية واضحاً، فتكون ربحية العملية الإنتاجية، والنشاط الاقتصادي محاطة بهالة قيمية تحدد اختيار محله، وتفضيل بعضه على بعض، وبصدد إتقان الناتج وترشيد استخدام المدخلات، فالربح مشروع حسب الضوابط الشرعية، لكن من قيمية الإسلام أن يكون المسلم سمحاً في التعامل، قال النبي ﷺ: «رحم الله عبداً

---

(١) سورة المؤمنون، الآية ١، ٤.

(٢) ابن المبارك، التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، ج١، كتاب البيوع، ص/ ١٢٨.

(٣) صحيح مسلم، ج٣، كتاب المساقاة، ص/ ١٢١٩، برقم (١٥٩٩).

سمحاً إذا باع، سمحاً إذا اشترى، سمحاً إذا قضى، سمحاً إذا اقتضى»[1].

ومن قيمية الإسلام أن يبيع تاجر كبير كعثمان بن عفان ﷺ تجارته لله سبحانه وتعالى؛ ليحصل على الأرباح المضاعفة في حساب الآخرة. ومن جدية الخلافة أن يعاجل المسلم الساعة فيزرع!! ترى أي دعوة نظيفة تلك التي يدعي أصحابها بأن الإسلام سبب للتأخر، والتفريط، والموقف السلبي من الدنيا وعمارتها؟!.

ومن قيم العمل أيضاً أن الإسلام يحب الاحتراف، ويوجبه فرضاً كفائياً فالله سبحانه يحب المؤمن المحترف، والله سبحانه يحب الإتقان في صنعه، ويحبه من خلقه. قال تعالى في الجبال ﴿....**صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[2] وقال النبي ﷺ: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه»[3].

والله سبحانه يكره الهدر والتبذير، فكل شيء عنده بمقدار، وكل شيء خلقه بقدر، وهو يأمر نبيه داود ﷺ أن يتقن صنعته: ...﴿**وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ**﴾[4]. ونبي الله محمد ﷺ يوصي المسلم بأن لا يسرف في ماء الوضوء، ولو كان على نهر، فمن كانت حاجته شديدة إلى الماء في الصحراء ينبغي أن يتعلم أن لا يسرف بالماء وهو على النهر، وأن لا يهدر ما سواه.

---

(١) فيض القدير، شرح الجامع الصغير، م٤، ص/ ٢٦، وقال: رواه البخاري، وابن ماجه في البيع.

(٢) سورة النمل، الآية ٨٨.

(٣) الجلال السيوطي، الفتح الكبير، ج١، ص/ ٣٥٧.

(٤) سورة سبأ، الآية ١١.

ومن قيمية الإسلام في التوزيع أن يجعل اليد العليا خيراً من اليد السفلى، ويشرع بذل فضل[1] الماء وفضل الطعام وفضل الظهر ...حتى ظن راوى الحديث أن لا حق لأحدنا في فضل أبداً. ويثمن الإسلام التودد إلى المساكين، والبحث عن المحتاجين، فالله سبحانه وسيط بين المتصدق والمتصدق عليه، فهو الذي يقبل التوبة من عباده، ويأخذ الصدقات، حتى كانت الصديقة ﵂ تعطر صدقتها؛ لأن يد الله هي التي ستأخذها ....إنه الحس الإيماني قبل فيصل الدليل، وفرقان المنطق، ومنسأة السلطان، إنه مشيمة حية تغذّ التشريع بأسباب الديمومة، وتحببه إلى النفوس؛ لتجعل هوى المسلم تبعاً لما جاء به نبيه محمد ﷺ، ولعل أظهر ثمار ما تقدم من التوجيهات هو وسطية نمط الاستهلاك في المجتمع الإسلامي.

وإذ تقدم معنا منطق الذين لا يقيمون للآخرة وزناً، وكيف يكون منطقياً أن يتكالبوا على الاستهلاك بما هم مستهلكين، وكيف ينشط منتجوهم وتجارهم إلى ترويج الإنتاج بأي طريقة لتدور دواليب مصانعهم، ويتراكم الربح أياً كان مصدره في خزائنهم.

وقد اقترن ذلك بنمط توزيعي بالغ التفاوت ألجأ إلى اقتران الإفراط بالتفريط، فحين لا يكون توزيع الدخل عادلاً فإن الذين يحصلون على دخول كبيرة لا شك سيشبعون حاجاتهم، ويزيد لديهم فائض دخل، في حين لا يجد الجمهور العريض من وسائل الشراء ما يدعم به طلبه لتوفير وسائل إشباع حاجاته الأساسية والملحة، وهنا لابد أن يظهر الاختلال بين العرض الكلي

---

(١) صحيح مسلم، ج٥، ص/ ١٣٨ ـ ١٣٩.

والطلب الكلي، بغض النظر عن ملابسات الاستخدام الأخرى.

وعندئذ تكون دورة دواليب الإنتاج قرينة بتحفيز الطلب، لكن منطق الأثرة لا يسمح بإعادة توزيع تجعل المحتاج ــ ذا الميل الحدي العالي للاستهلاك ــ يبادر إلى السوق ليطلب ما يلزمه، إنما مع هذا المنطق يلجأ المعنيون إلى تحفيز طلب الموسرين ذوي الميول الاستهلاكية الواطئة، وذلك لن يكون ممكناً إلا بتشكيك المستهلك بدرجة إشباعه، الذي لا يكمل إلا بالتوسعة لجديد يدعون إليه من سلع وخدمات، فكانت الدعاية والإعلان والمسخ للذوق العام، وكان الاستهلاك المظهري باهظ التكاليف، وكان اللااتقان والهدر قيمة جديدة يتطلبها وضع الإنتاج في ظروف توزيعية معلومة.

وقد أسهب المعنيون في شرح وتحليل هذا الخلل، فتحدث (Veblen) عن الانفصال بين الطلب الفعال والحاجات الحقيقية. وفصل (Sweezy) وآخرون في تكاليف الإنتاج الزائفة، التي يتحملها الناتج الاجتماعي في ظل الظروف المشار إليها أعلاه. وتحدث (Carter) وآخرون عن اللاإتقان والهدر المتعمد الذي يلجأ إليه صناع الضياع (Waste Makers) من خلال الدثر الفني والذوقي للسلع بهدف استيلاد مزيد من الطلب.

وفي ظل التصور الإسلامي للحياة الإنسانية ترسخ القيم الإيمانية، فالدنيا دار امتحان، وليست هي بدار مقامة، فهي لا تشكل سوى فصلاً من فصول زمن سرمدي، لا يعلم مداه إلا الله سبحانه، ومستقبل الإنسان في الحياة الآخرة رهين بتصرفه في الدنيا، ومن كانت هذه عقيدته لا

يشكل الاستهلاك هدفاً لوجوده[1] ولا غاية من غاياته كما هو الحال في المجتمعات الدنيوية، بل إن حسبه من الدنيا ما يقيم به نفسه، ويتقوى به على معاده، وشرائط الفلاح فيه.

ومن رحمة الله سبحانه وتعالى بالناس أن شرع لهم ديناً قيماً وسطاً، لا جنوح فيه، ولا مغالاة، فلم يترك المسلم يتهالك على الاستهلاك، كما يتهالك الدنيويون، ولم يدعه يعزف عنه، كما يفعل بعض المبتدعة من المترهبنين. وفي هذه الوسطية جاءت معالم شرعية كثيرة، قال تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا﴾[2].

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنْ الرِّزْقِ﴾[3].

﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾[4].

ويقول النبي ﷺ: «كل واشرب والبس وتصدق في غير سرف، ولا مخيلة»[5]. ويقول أيضاً: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»[6]. ونظائر هذه التوجيهات كثيرة تقرر حقيقة الوسطية في الاستهلاك، فلا

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن الاستهلاك أي «تلبية حاجات الشعب المادية والثقافية المتنامية تلبية أكمل فأكمل ...هي القانون الاقتصادي الأساسي للاشتراكية» انظر: افسينيف وآخرين، الاقتصاد السياسي للاشتراكية، ص/ ١٠٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٣١.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٣٢.

(٤) سورة الفرقان، الآية ٦٧.

(٥) الكحلاني الصنعاني، سبل السلام، ج٤، ص/ ١٥٩.

(٦) الجلال السيوطي، الفتح الكبير، ج١، ص/ ٣٥٥.

إغراق ولا غلو، والوسطية في الإنفاق فلا تبذير ولا تقتير، وتؤكد توجيهات أخرى: وحدة سلم الاستهلاك الاجتماعي في المجتمع الإسلامي من خلال جملة قرائن ومعطيات حقيقية في التشريع الإسلامي منها:

(١) اشتراط نصاب موحد للزكاة، يشكل الحد الأدنى الكفائي لمسوغ جبايتها.

(٢) اشتراط مستوى الكفاية عند توزيعها، فالمعتبر إغناء من يعطاها، أو إعطاؤه أسباب غناه.

(٣) اشتراط مستوى موحد للاضطرار الموجب لدرء الحد عند حصول السرقة.

(٤) اشتراط الإقرار الاجتماعي بمستوى الاضطرار الموجب لكفالة المجتمع، كما جاء في حديث قبيصة: «...حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجى أصابت فلاناً الفاقة...»[1].

وفي الجانب الآخر يجعل الإسلام استئثار الفرد بما فضله الله به جحوداً لنعمة الله سبحانه: **﴿فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾**[2].

ويقرر النبي ﷺ: أن «من كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، ويلبسه مما يلبس»[3]. وقد كان أبو ذر رضي الله عنه يكسو خادمه حلة، فقيل له لو

---

(١) سنن أبي داود، ج١، ص/ ٣٨١.

(٢) سورة النحل، الآية ٧١.

(٣) صحيح البخاري، ج٣، ص/ ١٩٥.

جعلتها لنفسك وكسوته ثوباً، فاعترض عليهم محتجاً بهذا الحديث.

فإذا ما تأكدت وحدة سلم الاستهلاك في المجتمع المسلم، وتأكدت وسطية نمط الاستهلاك، نجد الأحكام والقيم الإسلامية تحارب الجنوح ومظاهر الانحراف عن النهج الإسلامي.

فيذم القرآن الترف والمترفين، فهم دوماً بطانة الشيطان وأعداء الدعوات الإصلاحية لكل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ودوماً كان توظيفهم للعقائد الفاسدة يخفي وراءه خوفاً على المصالح الذاتية، التي يغذوها استغلالهم للفقراء والبسطاء من الناس. قال تعالى: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إلا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ**﴾ [1]. ﴿.... **إلا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ** ﴾[2]. ﴿ **وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ**﴾ [3].

إن الترف هو الخرق الفاضح لغائية الاستهلاك ووظيفته في إدامة الوجود الإنساني وحفظه كما يفهمها الإسلام، وهو خرق للعلاقة المجموعية للمجتمع إزاء الموارد، إذ تستأثر بها حفنة تظلم الآخرين حقوقهم.

وتعقب الإسلام، وترصد النبي ﷺ مظاهر الاستهلاك الخارجة عن هذه الوسطية، فيحدث عن إبل للشياطين وبيوت للشياطين: «تكون إبل للشياطين، وبيوت للشياطين ....يمر أحدكم بأخيه قد انقطع به فلا يحمله،

---

(١) سورة سبأ، الآية ٣٤.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٢٣.

(٣) سورة هود، الآية ١١٦.

وأما بيوت الشياطين فلم أرها»[1].

ويؤكد ذات المعنى في حديث آخر، إذ يرى (قبة) مشرفة لأحد الأغنياء، فيقرر أن مثل هذا لا يكون إلا وبالاً على أهله، فلما سمع الرجل بمقالة النبي ﷺ اقتلعها طاعة واحتساباً[2]، ويجعل النبي ﷺ النار جزاء من أرخى إزاره تكبراً «ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار»[3].

وبنفس المعنى تجيء التوجيهات النبوية أن لا يتعالى أحد على أحد في البنيان، ولا يؤذي جار جاره بقتار قدره، إلا أن يغرف له منها، ولا يخرج ولده بالفاكهة فيغيظ بها طفل جاره إلا أن يصله.

وكما يحارب الإسلام السرف والمخيلة، وكما يحارب حب التفرد، يحارب أيضاً مجاراة الناس، وأن يكون المؤمن إمعة، إلا مع الحق وقيمه، ولقد جاء في الحديث النهي عن هذه السلبية عموماً، فالمطلوب من المؤمن أن يوطد نفسه على الإحسان إن أحسن الناس، وإن أساءوا.

وفي هذا السياق أثر عن أبي الدرداء أنه ذهب لحضور طعام صنعه عبد الله بن عمر ﵄ في زفاف ولده، وفي داخل الدار رأى أستاراً تزين الجدران فأنكر ذلك على ابن عمر، فاعتذر عبد الله أن قد غلبتنا النساء؛ فخرج أبو الدرداء مغاضباً وأسفاً، أمثل ابن عمر تغلبه النساء؟![4].

---

(١) سنن أبي داود، ج٢، ص/ ٢٦.

(٢) المصدر أعلاه، ج٤، باب ما جاء في البناء، ص/ ٣٦١. طبعة دار الحديث.

(٣) التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، ج٢، كتاب اللباس، ص/ ١٣٧.

(٤) عبد الله عبد الغني غانم، ص/ ٢١٨، وأسنده إلى الطبراني.

إن هذا الفهم والروح الحي ـ من لدن الصحابيين الجليلين في إدراك مقاصد التوجيهات النبوية ـ يوضح كم هو الحس الترتيبي (بحسب درجة الحاجة) إزاء الثروة والموارد. ولا شك أن فقيراً عارياً في أقصى المدينة أحق بهذا الستر من الطين والحجارة.

وهذا المقصد بالذات هو ما أكده النبي ﷺ في الحديث[1] الذي رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما إذ رأى ستراً موشياً على باب فاطمة رضي الله عنها «فقال مالي وللدنيا»فقالت: «ليأمرني بما شاء» قال: «ترسلي به إلى فلان: أهل بيت بهم حاجة». وروي أيضاً أن النبي ﷺ نزع أستاراً في بيت عائشة رضي الله عنها مبيناً: «إن الله لم يأمرنا أن نكسوا الحجارة والطين»[2].

وعار ووبال على المجتمع أن يكرس جهده وموارده لتنمية الواجهات والمعارج والسقوف، في حين تكمن في الطرف الآخر من المدينة أحياء الصفيح والطوب يسكنها الفقراء والمعدمون.

لقد جاءت الأحكام موضحة للحس المسؤول إزاء الموارد والوقت، ومحاصرة لكل ما خالف ذلك، ولو كان في المساجد فقد جاء في باب (بنيان المسجد): «...وأمر عمر ببناء المسجد، وقال: أكِنّ الناس من المطر، وإياك أن تحمِّر أو تصفِّر فتفتن الناس، وقال أنس: يتباهون بها، ثم لا

---

(١) التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، ج١، باب الهبة، ص/ ١٥٤ ــ ١٥٥. مختصر سنن أبي داود، ج٦، ص/ ٧٧. وكون عبد الله ابن عمر هو راوي الحديث يوجب التحقيق في ذكر خبره مع أبي الدرداء ولم أقف عليه.

(٢) صحيح مسلم، ج٣، باب ٢٦، ص/ ١١٦٦.

يعمرونها إلا قليلاً، وقال ابن عباس: لتزُخرُفنها كما زخرفت اليهود والنصارى»[1].

ولكن أين هذا الحس المسؤول من الموارد من مساجدنا اليوم. إن الموارد المكرسة لزخرفة سقف مسجد واحد تكفي لتنشأ مئات المساجد التي تؤدي وظيفتها على أتم وجه، دون الحاجة إلى هذا الترف الإنشائي الذي يحتكر الموارد عن استخدامات، هي بلا شك أكثر ضرورة. إن الناس بتصور خاطئ منهم يظنون أن عنايتهم بالمساجد بهذا الشكل وجه قربة وطاعة، لئلا تكون مساجد المسلمين أقل ألقاً من معابد من سواهم، أو لئلا يستأثر بهذه الزينة دون بيوت الله! إنها السنن التي وعد رسول الله ﷺ: «لتتبعن سنن الذين من قبلكم...! لتزخرفنها»!.

لقد كان المحذور في تصور الصحابة هو الفتنة التي تعرض للمصلي في المساجد المزخرفة أو المشرفة[2] لكننا نعتقد استناداً إلى الأحكام العامة في

---

(١) فتح الباري: شرح صحيح البخاري: م١، ص/ ٤٤٨ ـ ٤٤٩. وانظر: التاج الجامع للأصول، ج١، ص/ ٢٤٣. سنن أبي داود، كتاب الصلاة. سنن ابن ماجة، كتاب المساجد، ففيها مصاديق ذلك.

(٢) أورد الهيثمي في مجمع الزوائد، ج٢، ص/ ١٦ باباً في المساجد المشرفة والمزينة، وأورد فيه أحاديث منها «عن أنس بن مالك قال نهينا ان نصلي في مسجد مشرف. رواه البزار» وأورد روايات أخرى بنفس المعنى، وذكر في أسانيدها مقالات. وعن أنس أيضاً: «لا تقوم الساعة حتى يتباهى الناس في المساجد». رواه أبو داود والنسائي بسند صالح. وعن ابن عباس ﷺ عن النبي ﷺ قال: «ما أمرت بتشييد المساجد». رواه أبو داود بسند صالح، التاج الجامع للأصول في الموضع المشار إليه أعلاه.

النهي عن الترف والإسراف، واستظهاراً بالنهي عن اتخاذ الستور لمجرد الزينة، ولمجمل الترتيب المتدرج للحاجات، نعتقد بالمغزى التخصيصي لكل هذه الآثار.

وعلى صعيد السلوك الشخصي فقد أُثر عن النبي ﷺ اعتناؤه بمظهره، فلم يكن يدع المشط والمرءآة في حل ولا سفر، وكان يعتني بملابسه وطيبه، وقد أُثر عنه قوله ﷺ: «من كان له شعر فليكرمه»[1]. وهو يبين أن الله جميل يحب الجمال، لكنه يرفض الخروج بهذا الحس اللطيف إلى غير وظيفته في الحياة، فهو يحاصر أثر المباهاة، والتفاخر، والاستهلاك المظهري، والتعالي، أو مجاراة الناس في التعالي، وهي أخلاق شخصت النظرية الاقتصادية، من أثارها (فبلن) Veblen Effect في المباهاة وأثر التعالي (Snobbish Effect) على الناس، ومغايرتهم، وأثر المجاراة، ومسايرة الركب[2] (Bandwagen Effect).

ولا أحسب أن تشريعاً، أو فلسفة، أو ثقافة تستطيع أن تقدم في هذا المجال معشار ما قدمه الإسلام، ولا في ما سواه من مجالات الحياة... لكنه الدين القيم...

إن نمط الاستهلاك الوسطي والرشيد الذي تصوغ المعالم الشرعية حدوده وقيمه له شرط أساس من العدل التوزيعي، كما تبين يوفر التطابق الضروري بين الحاجة والطلب الفعال. إن هذا يعني أن الميل الاستهلاكي

---

(١) سنن أبي داود، باب في إصلاح الشعر.

(٢) انظر: نعمة الله نجيب إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص/ ٢٠١ ـ ٢٠٧.

للمجتمع يشبع بحسب معيارية وسطية، فلا وجود لطبقة مترفة يضطر المنتجون إلى مخاتلتها واستدراجها، بل ولا تغليب لغائية الاستهلاك لذات الاستهلاك في «أعظم وأفخم فرح في التاريخ» أن «يؤمن شعب بمبدأ اللذة، ويقرر الاستمتاع...»[(١)] كما يصور الدنيويون!.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الطلب الكلي في المجتمع الإسلامي المتساوق مع الحاجة الفعلية يعني اقتراعاً ديمقراطياً على استخدام الموارد، كما يعني تحصين المجتمع موضوعياً وذاتياً من دوافع الاستهلاك غير المبرر وبالتسوية الأخيرة؛ لذلك يعني أن لا مبرر لصناعة الهدر وسمة اللا إتقان في الإنتاج، التي صارت تشكل ضرورة للإنتاج في ظل مجتمع متمايز طبقياً؛ إذ أن السلعة يجب أن تسقط بأي اعتبار ليحل محلها جديد، ويحشد لهذه الغاية:

أ ـ الدثر (Depreciate) الفني بإنتاج سلع ذات عمر محدود، أو غير قابلة للتصليح...الخ.

ب ـ الدثر الذوقي من خلال تبديل تفضيلات المستهلكين بتبديل أذواقهم مع كل موسم، وبكل مناسبة، ومن خلال الموديلات الجديدة المستحثة للطلب، ويعني هذا مزيداً من الهدر والضياع للموارد هدراً مباشراً بمدخلات هذه المنتجات، وهدراً بتكاليف ترويج هذا النمط الاستهلاكي من خلال الدعاية والإعلان والإكراه النفسي، وهدراً بالطاقات الإنتاجية، التي يعاد تعريفها مع كل تغير في الطلب.

---

(١) كولن ويلسون، سقوط الحضارة، ص/ ١١٣.

وهنا نلاحظ كم هو التناقض بين عقلانية المنتجين وعقلانية المجتمع في إدارة الموارد (إدارة تتساوق مع حاجاته)، وقد يستظهر لهذا بأن الناس يميلون إلى التنوع والتغيير، لكننا سنجد أن العدل التوزيعي سيحد كثيراً من هذا الميل الزائف.

إن صياغة الطلب مسألة جد خطيرة على الحياة الاقتصادية؛ لأنها ــ كما تقدم معنا ــ تعيد تعريف المفردات الاقتصادية بما فيها القوة الإنتاجية للمجتمع؛ لذا نجد الإسلام يحشد لها شروطاً موضوعية وذاتية، تكتنفها التشريعات، والمنظومة القيمية تكفل سلامة استخدام المجتمع لموارده.



المبحث الثالث

دور الدولة الإسلامية في تخصيص الموارد

في اقتصاد السوق كان الأصل هو سيادة الملكية الخاصة، وحرية المبادرة الفردية، وإطلاق عمل آلية السوق، وقد اشترطت البنية التنافسية غياب التدخل الحكومي، ووضع فكر عريض لتحييد دور الدولة في الحياة الاقتصادية.

أما في الاقتصادات المركزية فكان الحال نقيض ما تقدم؛ إذ تسود الملكية العامة، وتصادر المبادرة الفردية وآلية السوق؛ لتحل محلها الخطة الاقتصادية، والدولة تدير الموارد وتخصصها بحسب سلم للأولويات تدعي أنها أقدر على ترتيبه وفق الحاجات الحقيقية للمجتمع.

وقد اضطر كلا النظامين إلى التخلي عن مواقفهما المعلنة بصدد الملكية، وجهة المبادرة، والآليات المعتمدة لإدارة الموارد. فبتأثير الضغوط التي ترافق عمل اقتصاد السوق اضطر إلى تأميم قطاع معين من الموارد، وإلى حجز المبادرة الفردية في نواحي معينة، أو تعويضها، وأدخلت الخطة الاقتصادية كجزء حيوي من بنية النظام، وكما يقول (Hansen): لسنا مخيرين في أن نخطط، أولا نخطط إنما خيارنا هو هل أن تخطيطنا دكتاتوري، أم ديموقراطي؟... فالتخطيط أصبح آلية للتصحيح[1].

---

(١) انظر: فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، ص/ ٩٣.

أما الاقتصادات المركزية فقد اضطرت إلى السماح بالتملك الخاص ولو بحدود، وأقرت بضرورة آلية السوق لتخصيص الموارد، والانصياع لتفضيلات المستهلكين، وإلى تكييف الوضع القانوني للجهاز الإنتاجي بما يضمن مزيداً، من الحرية للمشروعات، ومزيداً من الحقوق للفرق الإنتاجية فيها، وأخيراً جاءت إعادة البناء لتكشف عن خلل مشين في أداء النظام الاقتصادي ذاته، وقد استثمر النظام الرأسمالي هذا الموقف بمزيد من الزهو الكاذب، الذي يطوي وراءه مشكلات ذاتية حقيقية في مجالي الكفاءة والعدالة، ولو إلى حين.

وليس توفيقاً ولا ممالأة أن نؤكد تمييز الاقتصاد الإسلامي عن ذينيك النظامين تميزاً جوهرياً، فالاقتصاد الإسلامي منذ البداية اقتصاد يفعّل فيه النشاط الخاص، والمبادرة الفردية، وبنفس الوقت يكون للدولة حضور المشارك والقيم على الأداء الاقتصادي.

فمن جهة النشاط الخاص تلزم المشاركة المسؤولة في الفعالية الاقتصادية لكل الموارد من خلال الأحكام الشرعية، والمنظومة القيمية، والتكييف المؤسسي، والآلية الاقتصادية، فكل ذلك يدفع باتجاه الاستخدام الكامل للموارد، فلا بطالة في الأيدي العاملة، ولا احتجاز في الأرض، ولا اكتناز في النقد.

وليس الاستخدام بأي شكل هو المطلوب، إنما المأذون به شرعاً، فلا ربا، ولا ريع، ولا مضاربات بحقوق الملكية، ولا حمى ولا أثرة، ولا استلاب، فالدولة الإسلامية قيمة على كل ما تقدم من خلال مسؤوليتها

عن إنفاذ الأحكام الشرعية، التي تشكل ضوابط النشاط الاقتصادي في مختلف مجالاته، ومنها الإنتاجية، والتخصيصية، وبنية السوق.

والدولة الإسلامية قيِّمة على نظام التوزيع وإعادته، وهذه تشكل واحدة من أبرز وظائف الدولة الإسلامية الاقتصادية، ولها أصول اعتقادية، وتشريعية تجعل التسليم للدولة بذلك ركناً عبادياً لا يصح إسلام المرء وانتسابه إلى دولة الإسلام بدونه. ونعلم أن الزكاة في الجانب المالي منها ـ وهي ضريبة الدخل في بعض صور المال، وضريبة الدخل والثروة في صور أخرى ـ هي ضريبة شاملة مستوعبة لكافة الأصول، والثروات، وطيبات الكسب في المجتمع الإسلامي، ولا شك أن أثرها كفيل باستيعاب المقصود منها على وجه التمام.

ولقد شهد التاريخ الإسلامي عصوراً ينادي فيها منادي الزكاة: أن يا أهل الحقوق هلموا إلى حقوقكم، فيكفون وتفيض إيراداتها، فلا تجد لها مصرفاً، فيأمر ولي الأمر أن زوجوا الشباب، وأعتقوا الرقاب...[1]!! وفي حالة عدم كفاية الفروض الدورية فلولي الأمر أن يوظف في أموال الأغنياء ما يدفع به الضرورة، ويسع الفقراء[2]، إذ لا شك أن في الأموال حقوقاً

---

(١) الأصل أن ١٢,٥٪ من إيرادات الزكاة توجه لعتق الرقاب، إلا أن لولي الأمر أن يصرف في هذا المصرف أكثر من هذه النسبة إن رأى في ذلك مصلحة. وهذا جزء من معالجة عريضة لتحرير العبيد.

(٢) انظر: في ذلك: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج١، ص/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤. ابن حزم، المحلى، ج٦، ص/ ١٥٨ ـ ١٥٩.

سوى الزكاة[1].

زد على ما تقدم أن الدولة تملك ابتداءً جزءاً مهماً من الموارد الطبيعية، تشكل موضوع الاستخلاف الاجتماعي، يتمثل في الأرض، والموارد المائية، والثروات المعدنية، حتى ما كان منها في الأرض موضوع الاستخلاف الخاص على أظهر الآراء. ولقد علمنا من الموقف بصدد عائدية الأرض ما تقدم ذكره بشأن أرض السواد والشام ومصر، وكيف كان الدليل الشرعي والمشورة الراشدة يؤكدان وجوب وقفها على الأمة.

والدولة الإسلامية مؤتمنة على الموازنة العامة من خلال «بيت المال» وهو مؤسسة أصيلة تلازم قيام الدولة الإسلامية كشرط ضروري؛ لأدائها وظائفها حيث تجبى إليه الإيرادات، وأظهرها الفيء، والغنائم، والزكاة، والعشور، وتصرف منه النفقات الواجبة بذمة الدولة للمواطنين بصورة نقدية، أو عينية كخدمات المنافع العامة.

وإذاً فالدولة الإسلامية من حيث المبدأ مكلفة بالكثير من الواجبات إزاء رعاياها من جهة، وهي إلى ذلك تمتلك حيثيات تشريعية، ومؤسسية، وموارد عيينة، ومالية تمكنها من القوامة على النشاط الاقتصادي، ومن المشاركة فيه من جهة أخرى. فالأمن والدفاع والقضاء واجبات شرعية للدولة لصيقة بوجودها.

والتعليم والتربية والصحة مطالب جماهيرية لا تتحقق إلا بالدولة، فالتعلم فريضة على كل مسلم، والتعليم واجب على من له أهلية ذلك،

---

(١) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ج٢، الباب الثامن، ص/ ٩٦٣.

وقد استهلت رسالة الإسلام بالأمر الإلهي: اقرأ ....اقرأ... وقد كان من هديه ﷺ أن يعلي من شأن العلم، ويعممه في ممارسات جماهيرية، أما رأيت أن الدولة المسلمة، وهي في أشد حاجتها إلى المال، تزهد به فتجعل فدية أسرى قريش «فدية تعليمية» إذ يطلب النبي ﷺ منهم أن يعلم كل واحد منهم عشرة من صبيان المسلمين القراءة والكتابة! إنه الاستثمار البشري، وبأغلى ثمن!!

ويحرص الإسلام على التنشئة الصالحة المستوفية للتعليم والتربية الصالحة لعموم المجتمع، وهو يستقصي هذا المطلب، فلا يدع جيباً يتخلف فيه متخلف عن النصيب المرموق من التربية والتعليم اللائق بالإنسان الخليفة، الإنسان المكرم، ولو كانت أمة لقيطة تراكمت سفاهات الجاهلية لتزهد بقدر إنسانيتها، فهي بمنظور الجاهلين امرأة، ثم أمة، ثم لقيطة، أما بمنظور الإسلام فهي غير ذلك، وينـدب النبي ﷺ لتعليمها، وتنشئتها، فيقرر «أيما رجل كانت عنده وليدة فعلّمها، وأحسن تعليمها، وأدبها، فأحسن تأديبها، ثم أعتقها وتزوجها فله بذلك أجران»[1].

لقد كانت (بجماليون) شاردة ذهن وسانحة خيال في وجدان العصور على ما فيها من شطط وجنوح، لكن الذي يقرره الإسلام هنا على لسان نبيه ﷺ هو نمط تربوي واقعي هادي وهادف لتعميم ممارسة جماهيرية فاعلة. ترى أين هذا الموقف من موقف الفكر الغربي من تربية اليتيم، وتعليمه، وتخليده لمزية الفقر والجهل بحق الفقراء والأيتام!!

---

(١) صحيح البخاري، ج٧، ص/ ٧.

والدولة المسلمة تبعث البعوث للتعليم، ولعلك تذكر بعثة الشهداء التعليمية الهادية، والدولة المسلمة تبعث البعوث للتدرب، وتعلم الفنون الصناعية، ولعلك تذكر من سيرة مرثد بن أبي مرثد ﷺ ما يعين على توكيد هذا المعنى؛ إذ أوفد إلى (جرش) ليتعلم صناعة السلاح.

والصحة هي الأخرى مطلب خطير للمجتمع، والإسلام يعلم الناس أن المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، ويأمرهم أن يتداووا، فما أنزل الله من داء إلا وأنزل معه الدواء، ولقد كانت مستشفى (رفيدة) قرينة بالمسجد النبوي الشريف. وكان عمر بن الخطاب ﷺ يكافح الأوبئة وقاية وعلاجاً، فهو يفر من قدر الله إلى قدر الله !! رد بذلك على من يدعي سلبية وتسليماً إزاءها.

وسلع المنافع العامة (Public goods) كانت أصلاً ظاهراً[1] ترى الدولة المسلمة واجبها في توفيرها، حتى أن عمر بن الخطاب ﷺ تخوف أن يسائله الله عن دابة تعثر في أرض السواد لِمَ لَمْ يسوِ لها عمر الطريق، دابة في أرض السواد تتخوف الحكومة الراشدة في المدينة المنورة أن يسائلها الله عنها لِمَ لَمْ تسولها الطريق!!

ترى أي إحساس هذا، وأي سعد لمواطن في دولة الإسلام؟! لقد كان عمر ﷺ يتحسس بمستقبل الأجيال اللاحقة لجيله ومسؤوليته نحوها، فإن قسم الأرض بين من حضر فما يكون لمن بعدهم؟! ويتحسس مسؤوليته

---

(١) حتى نهاية الحرب العالمية الثانية لم يكن مفهوم دولة الرفاهية قد استقر في الاقتصادات الغربية بل في أكثرها رقياً. انظر: W. Robson, Welfare State....., Op. Cit.

في كفالة المحتاج من غير القادرين على العمل فما يكون للذرية والأرامل؟! ويتحسس مسؤولية دولته عن توفير الأمن والسلام فما يسد به الثغور؟! ليس عمر فقط يفعل ذلك، إنما الدولة الإسلامية بالكامل ترعى مسؤوليتها إزاء مواطنيها بتوفير الأمن والحماية، وفي هذا المثال التاريخي ما يجلي مصداقية ما أقول.

كتب المؤرخ (آرنولد) «...فلما علم أبو عبيدة قائد العرب بذلك (بتجهيز العدو لمهاجمته) كتب إلى عمال المدن المفتوحة في الشام يأمرهم بأن يردوا عليهم ما جبي منهم، وكتب إلى الناس يقول: «إنما رددنا عليكم أموالكم؛ لأنه بلغنا ما جمع لنا من الجموع. وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك. وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليكم»[١] قلت: وفحوى ما تقدم أنا لا نستحق عليكم الجزية ما لم نقم بواجبنا كدولة تكفل الأمن لرعاياها، ولو كانوا غير مسلمين.

نعم ليس بدعاً من (عمر) أو (عامر) أن يرعى مسؤولياته، وإن كان كل خريج من مدرسة محمد ﷺ أهل لأن يقود حضارة، إلا إنهم كانوا يتعبدون الله بما شرع لهم سبحانه، وسن لهم نبيه ﷺ، أو ليس الله هو الذي أوجب كفالة المجتمع للغارمين، فجعل لهم سهماً من الزكاة؟ أو ليس نبيه الذي شرع أن من مات وترك مالا فلورثته، ومن ترك ديناً أو عيالاً

---

(١) توماس. و. أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة وتعليق جسن إبراهيم حسن وآخرون، ص/ ٧٩.

فعلى دولة الإسلام؟ وأي مؤسسة للضمان الاجتماعي في الفكر الغربي ترتبط بالأصول التشريعية والتنظيمات المؤسسية كما هو الحال في دولة الإسلام!

نعم لم تبلغ دول الغرب ـ على ما هي عليه الآن ـ معشار ما بلغت دولة الإسلام في هذا المجال، بالذات مجال كفالة العرض الكافي من المنافع العامة، وإن تخلفت الدولة المسلمة آنذاك عن إنتاج، أو عرض بعض السلع، فليس ذاك لقصور تشريعي، إنما مرده إلى ما يأتي:

١ ـ أن الحاجات الاجتماعية لم تكن تطورت وتنامت إلى الحد الذي يفرز ذلك المطلب بوضوح كاف، أو أن المستوى الفني الواطئ لتقنيات الإنتاج لم يكن يفرز الضرورة لتدخل الدولة لتعويض النشاط الخاص في بعض المجالات، التي تتطلب ذلك كشبكات الكهربة، والهاتف، والسكك الحديد، وخدمات البريد...الخ.

٢ ـ أن مؤسسة الوقف الخيري غالباً ما تكفلت بإنتاج السلع العامة، التي لا يحكمها الاستثناء، كما توصف بلغة النظرية الاقتصادية اليوم، وقد تحدث الفقه الإسلامي عنها تحت باب «ملك الانتفاع» أي الانتفاع من كل المرافق العامة، دون أن يملك المرء ذات منفعتها لأجل المعاوضة، فضلاً عن ملك عينها. وكل ذلك تفعله هذه المؤسسة قربة لله سبحانه.

وفي تقديري أن هذه المؤسسة ـ والتي تعكس عمق الحس الاجتماعي لدى المسلمين، والتي تجسد المنظومة القيمية للحضارة الإسلامية ـ قد

أخذت عن الدولة المسلمة بهذا الباب كثيراً من مسؤولياتها، فهي مؤسسة نامية لتعميم المنافع؛ إذ الأصل أن المرفق الخاص يمكن أن يعمم، لكن العكس ليس صحيحاً، فهي إذاً مؤسسة نامية عبر الزمن تعكس الحس الرفيق للمسلم إزاء المجتمع، بل والخلق جميعاً، ولعل في الإشارة إلى بعض من صور الوقف ما يوضح ذلك:

فالمساجد وملحقاتها تشكل أجلى مظاهر الوقف الإسلامي، وكذا الأمر بالنسبة للمدارس، والمؤسسات التعليمية، والمصحات، ومحطات الاستراحة والنظارة في الطرق العامة، سيما الصحراوية، وطرق الحجيج، والحمامات العامة...الخ. ولقد كان من أعرق صور الوقف، وقف المال الخاص القابل لانتفاع مالكه والمعاوضة عنه، كما هي البساتين التي يقفها أصحابها على المسلمين، كما فعل عمر وأبو الدرداء وغيرهم.

ومع تنامي المجتمع وحاجاته ظهرت نماذج جديدة[1] للأوقاف تعكس سمو، ونبل إحساس المسلم بمجتمعه، وإيثاره إياه بما يملك، من ذلك أوقاف خصص ريعها للأنفاق على المرفهين عن المرضى بالإنشاد والتذكير والأذكار! ومنها وقف لإبدال الآنية المكسورة؛ لئلا تغضب سيدة على خادمتها! ومنها بيت للغضاب والمتخاصمين، تلجأ إليه الأزواج عند حدوث الخصام مع أزواجهم، وهو أقرب ما يكون إلى دور الإصلاح الاجتماعي!

كل هذا يوم كانت أوربا تعيش عصورها المظلمة، وتنظّر وتشرّع لمزية الفقر والاضطرار. ومن الغريب أن مجتمع المدنية الصناعية الحاضرة

---

(١) يوسف القرضاوي، الإيمان والحياة، ص/ ٢٩١ ـ ٢٩٣.

يفرز أحياناً شوارد من الحس، لكنه للأسف حسٌّ شائه غير منضبط بأي اعتبار خلقي، أو عقلاني، فنجد مثلاً من يقف ثروته على الكلاب، أو القطط، في حين يموت الناس جوعاً ــ بالمعنى التام للكلمة ــ دون أن يتحرك لها قلب محسن، أو ضمير مصلح.

إن الحقيقة العريضة في هذا السياق هي أن الدولة في النظام الغربي قد أرغمت تحت وطأة الاضطرار إلى التخلي عن موقف الدولة الحارس، لتمارس دوراً أكبر في ضمان التشغيل، وتنظيم الاحتكار، وإنتاج السلع التي يحجم عن إنتاجها القطاع الخاص؛ لارتفاع درجة المخاطرة فيها، أو عدم إمكان المعاوضة عنها.

وفي كل ذلك كانت تحتاج لتمويل نشاطها إلى موارد مالية تحصلها بالضرائب؛ إذ لا تملك الدولة بالأساس من الموارد ما يعينها على ذلك، لكن الذين يدفعون الضرائب لا ينصاعون لرغبة الدولة في تمويل مشروعاتها، إلا على مضض، وتشكل إرادتهم هذه عبر المجالس النيابية قيداً على إنتاج العرض العام المعظم لرفاهية المجتمع.

أما الدولة الإسلامية فهي تفترق عن ذلك من نواح:

(أ) الموقف المبدئي والحكم الشرعي يعين على الدولة التزامات كثيرة منها: كفالة العرض العام بمختلف صوره.

(ب) والشروط المادية للدولة الإسلامية، وامتلاكها لموارد كبيرة (الاستخلاف الاجتماعي) يمكنها من توفير مستلزمات العرض العام، ويمكنها من المشاركة المباشرة في النشاط الاقتصادي.

(ج) ثم إن الدولة من ناحية أخرى قيمة على النشاط الخاص أداءً وتوزيعاً، وكل ذلك يؤهلها لمهامها المحققة للرفاهية الاجتماعية من خلال تخصيص الموارد على الوجه الذي تراه محققاً لها، ولا تترك النشاط الخاص يحتكر الموارد سعياً لأرباحه الذاتية.

إن البحث عن الحجم الأمثل من العرض العام مسألة منطقية في كل اقتصاد، بغض النظر عن وجهته المذهبية، لكن تمويل هذا العرض، واشتراط الربحية التجارية فيه، أو على الأقل إطفاء تكاليفه، تشكل نقاط افتراق في اقتصاد المشروع الخاص عنه في الاقتصاد الإسلامي.

والعرض العام ينقسم إلى قسمين: سلع يحكمها الاستثناء، وبالتالي فهي: قابلة للتسعير والمعاوضة، وسلع لا يحكمها الاستثناء، وهي ذات وفورات كبيرة. وبصدد الأولى فإنه ـ ولظروف فنية ـ (تناقص التكاليف) يؤدي إنتاج الحجم الأمثل منها إلى خسارة محققة لا يمكن تلافيها، ربما حتى مع التمييز السعري إن كان ممكناً.

وهذا يعني أن أتباع القاعدة المثلى في مساواة السعر بالكلفة الحدية (س= ك ح) قاعدة (Lerner – Hotelling) لا تقود إلى الحجم الأمثل، إلا مع الخسارة التي يتعين على الدولة تغطيتها[1] بالضرائب، وهي كما قلت: قيد على الناتج الأمثل؛ لأن النواب لا يتقبلون فرض الضرائب إلا مكرهين.

---

(١) سامي خليل، نظرية اقتصادية جزئية، لجنة البحوث والتدريب، جامعة الكويت، عام ١٩٩٣، ص/ ١٠٠٠.

وفي حالة سيادة التنظيم الاحتكاري للنشاط الخاص فإن اتباع قاعدة (Lerner — Hotelling) يقود إلى فائض في العرض العام جراء تقييد الناتج الاحتكاري، ومن ثم الموارد الداخلة في إنتاجه، مما يتعين معه تقييد القطاع الآخر، سواء كان خاصاً يسلك سلوكاً تنافسياً، أو قطاعاً عاماً.

إن الحل لمشكلة تسعير وحدة العرض في نواحي الكلف المتناقصة يتم من خلال تقرير حجم الناتج الأمثل اجتماعياً، ثم تغطية التكلفة ليس بحساب السعر = الكلفة الحدية، إنما من خلال المساواة بين التكاليف الكلية والإيراد الكلي[١]. وفي كل الأحوال يكون شرط القدرة على التمييز السعري ضرورياً للحكومة، أو للقطاع الخاص المحتكر في المجالات المشار إليها، إلا أنه قد لا يكون ممكناً بكفاءة.

أما السلع العامة[٢] ـ التي لا يحكمها الاستثناء ذات الوفورات ـ فإن القطاع الخاص سوف لن ينتجها، أو أنه لن ينتجها بالحجم الأمثل المعظم لرفاهية المجتمع.

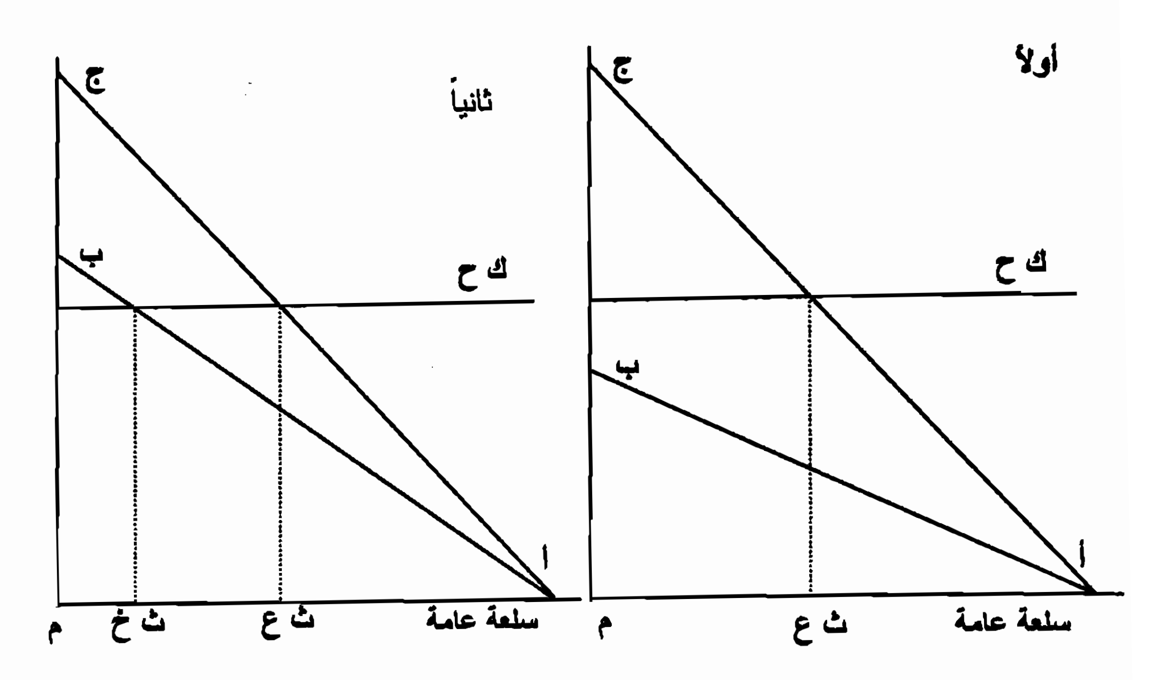
إن إجمالي التقييم الحدي لهذه المنافع يكشف عن الحاجة إليها بحجم أمثل كمطلب اجتماعي للرفاهية، لكن النظر إليها من زاوية التقييم الحدي الفردي يجعل هذه المنفعة غير مكافئة لكلفة إنتاجها الحدية، وبالتالي فلن تنتج، أو أنها تكافئ هذه الكلفة بحجم معين دون الحجم الأمثل، فيتعين

---

(١) Michael Parking & David King, Microeconomics, p. 520.

(٢) Roger A. Arnold, Microeconomics, p. 403.

على الدولة أن تدركه، كما هو موضح في الشكل التالي[1].



شكل رقم (١٣) إنتاج العرض العام

وكمـا يظهـر في (١٣) أولاً الـذي يوضـح المفاضـلات بـين السـلعة الخاصة والسلعة العامة. فإذا كان (أ ب) يمثل التقييم الحدي الفردي لمنفعـة السلعة العامة، و(أ ج) مجموع التقييم الحدي الفـردي، أي التقييـم الحـدي الاجتماعي، فإن الفرد ذي التقييم الحدي (أ ب) يجد توازنه بدون السلعـة العامـة؛ إذ لا تبلـغ منفعتـها بالنسـبة لـه تكاليفهـا الحديـة، ويظهـر (أ ب) أسفل (ك ح) لها، لكن عند النظر إلى مجموع التقييمـات الفرديـة تتحصـل دالة التقييم الحدي الاجتماعـي (أ ج) وهي أعلى من الكلفة الحدية للسلعة

(١) Tisdell, Op. Cit., pp. 386 – 387, See also: Hal R. Varian, Microeconomics, p. 587.

العامة، فتعطي المبرر الكافي اجتماعياً لإنتاجها وبالحجم (م ث ع).

أما الحالة الثانية حيث يكون التقييم الفردي مسوغاً لإنتاج السلعة العامة، لكن ليس بالحجم الأمثل اجتماعياً، فيظهره الشكل (١٤) ثانياً، حيث يكون (أ ب) أكبر من (ك ح) ويقطعها في نقطة يحدد على ضوئها مستوى الناتج الأمثل الخاص (م ث خ) لكن هذا المستوى غير أمثل من الناحية الاجتماعية، إذ يلاحظ أن التقييم الحدي الاجتماعي سيكون أعلى من التقييم الفردي، ويقطع (ك ح) في نقطة أخرى تحدد مستوى الناتج الأمثل اجتماعياً (م ث ع).

وهكذا يتأكد أن إنتاج السلع العامة بالحجم الأمثل لن يتحقق إلا من خلال الدولة، سيما تلك التي لها وفورات، ولا يحكمها الاستثناء، وحتى النوع الآخر فإن تسعيره قرين بالتمييز السعري، وهذا ما يشك في كفاءته.

إن تمويل العرض العام (الأنفاق المباشر للحكومة) حيث الحجم الأمثل منه يتحقق بخسارة يصبح عبئاً ثقيلاً وغير مستساغ من قبل الممولين، مما يجعل الحجم الأمثل من العرض العام رهيناً بقبولهم، لكن الاقتصاد الإسلامي يسلم من هذا القيد؛ لما تقدم ذكره، بل لقد رأيت أن القطاع الخاص يتقدم طوعياً لإنتاج العرض العام في صور منه من خلال الأوقاف الإسلامية.

وهكذا يستجيب تخصيص الموارد للرفاهية الاجتماعية بكفالة الدولة

ومشاركتها، والمؤسسات الضمنية، التي ترافق قيام المجتمع المسلم، وتأخذ الطابع العام، والقاعدة الأصولية العامة في أن «لا يراعي تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بحاجي، ولا يراعي حاجي إذا كان في مراعاته إخلال بضروري» هذه القاعدة، وان لم ترد في تخصيص الموارد على وجه الخصوص، إلا أنها بلا أدنى شك تلقي أنواراً هادية في ضرورة ترتيب سلم الحاجات الاجتماعية ترتيباً مدرجاً، وفي قوامة ولي الأمر ومسؤوليته عن ذلك، سواء في باب السلع العامة، أو الخاصة على حد سواء.

ولنا أن نتساءل هل يمكن في ظل هذا الفهم أن تكرّس موارد المجتمع لإنتاج الترفيات التي يطلبها الأغنياء قبل أن تحقق كفاية الفقراء من الضروريات؟!

لا شك أن أحداً لا يرجح تخصيص الموارد لزراعة الحشيش، أو التبغ قبل إنتاج الخبز أو الدواء، لكن نظام الأسعار ـ في ظل التمايز في الدخول ـ يستغفل المجتمع عن هذه الحقيقة على بداهتها، ويفعل هذا المحذور إذا غفل المحتسب (الدولة)!!

وهكذا يقوم التضافر الوثيق بين عناصر النظام الاقتصادي والمتغيرات ذات العلاقة، لأجل تخصيص كفؤ للموارد. فبنية سوق موجهة، وآلية سعر سليمة، ونظام توزيع عادل، ونمط استهلاكي منضبط ذاتياً وموضوعياً. تسهم هذه المتغيرات جميعها في صياغة التخصيص الرشيد للموارد بقدر تعلقه بالعرض الخاص، ثم يجيء دور الدولة لتكمل حلقات

هذه السلسة، فيما يتعلق بالعرض العام، والقوامة على الوضـع الاقتصـادي عموماً. وهذا هو رصيد قولنا:

«إن تخصيصاً كفوءاً للموارد، محققاً للرفاهية الاجتماعية يقترن حصراً بالنظام الاقتصادي في الإسلام في ظل مجمل بنائه الاعتقادي والتشريعي والقيمي»

الخاتمة

منذ سنين مضت والمدنية الصناعية تحس فراغاً روحياً وخواءً معتقدياً رهيباً، مكّن(الماركسية) أن تعرض نفسها بديلاً عن الفكر الكنسي، الذي ابتعد كثيراً عن روح الرسالة المسيحية؛ إذ تشكّل في قالب من التصورات البشرية العتيقة، انطوى على جمود فكري ثقيل، ومظالم طبقية صريحة، وعن الفكر الوضعي، الذي تمثل بنظرية اقتصاد السوق، وما انطوت عليه من استغلال وهدر وأزمات.

لكن العقود الماضية أسفرت هي الأخرى عن فشل الماركسية في ملء الفراغ الذي رشحت نفسها له، وكانت خيبة اللائذين بها عظيمة، وهم يشهدون تبدد الأمل العريض والحلم المنشود؛ لتترك من بعدها فراغاً أكبر من الذي كان قبل، سيما وأنها أتت على ما كان من تراث الفكر والتكوينات الذاتية للشعوب، فتركت الناس على غير هدى، بل على غير اعتقاد من أي لون!!

وفي الجانب الآخر انكفأت أوربا على نفسها، تتمثل أمراضها، التي ما فتئت تستشري، وتقض مضاجع المفكرين من أبنائها، فقد تخوف (توينبي) من أمراض المجتمع الأوربي، التي تنذر بدمار المدنية، وعلى رأسها الخمر والتمييز العنصري، وحذّر (كولن ويلسون) أمراض النفس البشرية، التي لا تدرك لوجودها معنى ولا هدف، فيما عرف بالاغتراب. وعبثاً تأمل

(غارودي) صورة (البديل) الذي يمثل مشروع الخلاص. وتلفتت أوربا إلى الشرق، وحين يطول ليل الناس فإنهم يتطلعون إلى الشرق، لكنه تطلع المكابر المغرور!!

وفيما وراء المحيط دارت عجلة الإنتاج المادي على أشدها، ونقلت الناس إلى ما أسموه بزهو مرحلة الاستهلاك العالي، وأطبقت الفلسفة النفعية على السلوك، وسادت النزعة الاستهلاكية، بل وسوِّدت في الآفاق من خلال وسائل الإعلام ووسائل الاتصال، وعكفت مؤسسات متخصصة على هندسة أوضاع العالم الاقتصادية والسياسية؛ لتصنع على أعين بيوتات المال والشركات متعددة الجنسية.

وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي نشطت الولايات المتحدة لنشر فلسفة السوق في ميراث الاتحاد السوفيتي، ومنظومة الدول التي كانت اشتراكية، وانطلقت تدعم ما سمته بالنظام الاقتصادي العالمي الجديد في كل العالم من خلال المساعدات الممولة بريع الإصدارات الدولارية، ومن خلال بركات المؤسسات الدولية، وإن لزم الأمر فبواسطة الأرمادا!

لكن نظام صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، ومنظمة التجارة لم يزد دول العالمين الثاني والثالث إلا فقراً، ومديونية وتبعية،... وهكذا تواجه شعوب الأرض اليوم نظاماً اقتصادياً يُمْلَى عليها بسلطان المال وسلطان المعلومات...

وهو نظام تجلت سوءاته، لكنه نظام الأقوياء، الذي يريد أن يأخذ كل

شيء، ولا يعطي شيئاً... إنه نظام الواحد الأثير وبقية المائة المهملة، إنه نظام دولة المال والمصالح، التي تتعدى الحدود السياسية، وتطرح فلسفتها بديلاً عن كل التكوينات الثقافية والحضارية للشعوب، ومرة أخرى استصرخ (غارودي) الهمم في أوربا لمواجهة (طاحونة الشيطان) وأعلن عن حرب مقدسة في مواجهتها، ولكن دون جدوى.

وفي عالمنا الإسلامي كانت أقلام المُمسّكين بالكتاب تبشر بمستقبل المنهج الإسلامي، وتهيئ له الأجيال، وتستشرف المستقبل بلهفة المَشوق إلى غدٍ يعرف فيه الناس قدر الإسلام، مع أن كثيراً من الناس ـ تحت تأثير مركب النقص الذي تُغذّيه التبعية ـ يعتقد أن غاية ما يمكن أن يمثله الإسلام هو وعاء حضاري أو أخلاقي لمدينة لا يمكن أن تكون إلا غربية بكل مناهج حياتها، وبالذات بنظمها الاقتصادية، لكن الله شاء سبحانه أن يرينا من أمر النظم الوضعية ما تكشف خسرانه في كافة الصعد، وكانت تجربة تهجين نِظم الحياة تجربة مرة، تسببت في ذوبان الشخصية الحضارية، والإحباط القاتل في أداء الأمم.

إن ما ينبغي أن يلتفت إليه المرء هو أن نظم المدنية هي تماماً مثل النظم الفنية التي يصنعها الإنسان، وأنه ليصعب على الإنسان نفسه أن يزاوج بين نظامين فنيين أو أكثر بكفاءة، فكيف بنظم حياة بشرية؟! ثم هل كانت نظمنا قاصرة لنستكمل نقصها بأجزاء من نظم أخرى؟... من يستدرك على الله... وهل كان ربك نسياً...!!

إن الفلسفة الاقتصادية في الإسلام، ونظامه الاقتصادي هي أجلى

مظاهر هذا الدين بعد العقيدة. وتشكل أحكام المعاملات النصيب الأوفر في الفقه الإسلامي.

واليوم ـ بعد فشل نظام السوق، وإفلاس الماركسية ـ يتجدد الأمل في الإسلام كنظام اقتصادي كفء، وكمشروع حضاري له قوامة بيّنة، وقدر تعلق الأمر بالأول فقد شهدنا أن النظام الرأسمالي يجعل الكفاءة والأمثلية رهينة ببنية تنافسية، هي إلى الخيال العلمي أقرب منها إلى الواقع.

وتأكد لنا أنه، حتى مع توفر هذه البنية التنافسية، فإن عدم التطابق بين الحسابات الاجتماعية والخاصة يحول دون تحقق الأمثلية، كما أن وجود نواحي في الاقتصاد تخضع لمبدأ تزايد العائد يشكل قيداً على الأمثلية والرفاهية، بل ويخل بالتوازن التنافسي ذاته. فالرفاهية الاجتماعية تتناقض مباشرة مع البناء التنافسي في صناعات الكلف المتناقصة، حيث يكون الاحتكار، وتدخل الدولة أمراً لازماً، على أنه ينبغي أن يكون واضحاً أن الاعتبار الوحيد المفسر لبنية السوق في الرأسمالية هو مصلحة المشروع الخاص وحده، وليس مصلحة المجتمع ومن بعدها الرفاهية.

وزيادة على كل هذه النواقض الحتمية لحلم الأمثلية التنافسية فإنها تبقى مع ذلك حلماً محجماً بالنمط السائد لتوزيع الدخل لا يغادره، وإذ ذاك تصبح حركة الاستمثال ـ في ظل هذا الفرض ـ كحركة المسافر داخل القطار، مهما عظمت لا تغير شيئاً من مواعيد الرحلة، ولا من اتجاهها!

وفي النظام الاشتراكي لاحظنا أن التشديد على الناحية التوزيعية كان

بالغاً حتى أن السعر قد استخدم لهذا الغرض، وأهملت وظيفته التخصيصية، مما قاد إلى الهدر واللاكفاءة، وإلى اضطراب شديد في الفهارس التحكمية إن وجدت.

لقد عجزت الأنماط الاشتراكية المختلفة عن تجهيز آلية للتعرف إلى الحل الأمثل، والتسوية المستمرة بحسبه على امتداد الزمن، كما يقتضي التخصيص الأمثل للموارد. وقد اقترن هذا في الجانب الآخر بوأد الحفز الخاص، وحجز المبادرة الفردية، مما انعكس أثره في السلبية واللامبالاة، ومن ثم في الهدر المحتم.

وفي جانب التوزيع ذاته لم تكن الحصيلة سوى استبدال طبقة مستفيدة جديدة بالطبقة القديمة، صرح بذلك (كاوتسكي) و(دجيلاس) وأشار إليه (غورباتشوف).

وقد جاءت التوجيهات الحديثة في العالم ـ الذي كان اشتراكياً ـ مؤكدة لدور السوق من جديد، بكل ما تسفر عنه من آثار تخصيصية وتوزيعية.

وقد لاحظنا أن هذا القصور في النظم الاقتصادية قد اقترن بعلل وآفات خطيرة، تعصف بالوجود الاجتماعي، بل بالوجود الإنساني وغايته، ولعمر الحق إن الإنسان لن يعرف نفسه وغايته وطريقته المرضية في الحياة، ولن يقيم المجتمع المعافى من الأدواء إلا مع الإسلام، هذا الدين الذي يقترح له نظاماً اقتصادياً تجتلي كفاءته ومثلويته من خلال:

(١) نمط التوزيع الخارج عن نسبية الانحياز الطبقي، المبرأ من النقائص

الادراكية؛ لما أنه مفروض من لدن الحَكَم العدْل ذي العلم المحيط، فلا هو يمثل مصالح طبقة سائدة، ولا طبقة تريد أن تسود، إنه يمثل مصلحة المجتمع الذي يحتكم إلى شرع الله. وهو نمط فريد من ناحية أخرى؛ لما أنه يقرن مزيات الحقوق التي يوزعها بتكاليف الوظائف التي تستلزمها الكفاءة بما أمكن تسميته بالحق المدار. ونمط التوزيع هذا تتعايش فيه أسس حقوقية مرتبة حسب اعتبارات الكفاءة والعدالة، وهو يحكم الملكية والدخول، ويسري في الموارد وفي المنتجات.

والعدل التوزيعي هذا إذ يمثل الشرط الموضوعي لطلب يعبر عن الحاجات الحقيقية للمجتمع، فإن المنظومة القيمية للإسلام توجه نمط الاستهلاك بما يحتوي آثار العوامل الذاتية في الطلب، فيوفر بذلك الشرط الكافي لتطابق الطلب مع الحاجات الحقيقية.

(٢) يكفل النظام الاقتصادي الإسلامي الشرط المؤسسي المعظم للرفاهية متمثلاً بالسوق الإسلامية، التي يحشد لها الإسلام كل دواعي المعرفة التامة، ولوازم الاختيار الحر، ويحصنها من التشوهات والتواطؤ الذي يسيء إلى آلية الميزان السعري في عكس التقييم الحقيقي للتفضيل الاجتماعي من خلال الأسعار النسبية؛ فالإسلام لا يتدخل بآلية السوق، إنما يتدخل بتكييف هيكل السوق. وبذلك تتوفر الآلية السليمة للتعرف إلى الحل الأمثل، وآلية للتسوية بحسبه بالاستعانة ببنية سوقية، تتشكل حسب مطلب الكفاءة والرفاهية الاجتماعية

مباشرة، ولذلك أصول شرعية أكيدة.

(٣) يشكل دور الدولة الاقتصادي الركيزة الأخرى للكفاءة التخصيصية المعظمة للرفاهية، فهي عضو مشارك في النشاط الاقتصادي، وقيّم عليه، وهي إذ تترك للمبادرات الخاصة تفعيل واستنفاد كامل طاقاتها فإنها تقف راعية للرفاهبة الاجتماعية في الحقول التي لا تلجها المبادرة الخاصة، ففي المنافع العامة، وصناعات الكلف المتناقصة والسلع العامة التي لا تتضمن الاستثناء، أو تلك التي لها وفورات كبيرة، تقف الدولة لتؤدي كامل دورها، حريصة على الحسابات الاجتماعية تماماً كحرص المشروع الخاص على حساباته الخاصة.

وهي لأجل أن تفعل ذلك لا تسترضي ممثلي الأغنياء، دافعي الضرائب، في المجالس النيابية، فهي تدير قاعدة مادية عريضة، قوامها الاستخلاف الاجتماعي، واستخلاف بيت المال، منها ترعى المصالح العامة والرفاهية الاجتماعية.

واحسب ـ بعد كل ما قلناه ـ أن هناك أمراً منهجياً معلقاً يتعين علينا الآن الفصل فيه، وهذا الأمر هو مغزوية البحث في القيمة، والارتباط بينها وبين التوزيع. واقنع هنا بالقول: أنه إذا كان الوضعيون يبحثون في القيمة، لكي يحددوا أسعار السلع المتبادلة (أو لمعرفة المبادئ التي تحكم التبادل) فإن الباحث في الاقتصاد الإسلامي في غنى عن ذلك؛ لأن التبادل يتم في اقتصاد إسلامي حسب اعتبار واحد، هو (ركن الرضا) في سوق إسلامية،

أقصد السوق التي تستكمل كافة الضوابط والأحكام ذات العلاقة.

وأما إذا كان البحث في القيمة يمثل بحثاً عن فتوى قضائية للجوانب الحقوقية، أي لاقتراح نظام توزيعي على أساسها فهو لا يسلم أيضاً؛ لأن نظام التوزيع بالنسبة لنا قد تكفل به الشارع الحكيم سبحانه بما لا يدع مجالاً لدعوى مدع، أو اجتهاد مجتهد، وهذا سر من أسرار قوامة النظام الإسلامي وتفوقه، وأي مسعى يتنكر لهذا الأصل لا يستقيم مع أصول الإسلام الاعتقادية والتشريعية.

إن وضوح هذه النواحي مسألة ضرورية؛ لئلا تضِلّ أبحاث بعض الزملاء المعنيين بالاقتصاد الإسلامي، فتصل إلى طريق مسدود؛ إذ يفتون في القيمة فتاوى لا تتسق ونظام الإسلام في التوزيع. ومن هنا أؤكد ضرورة تميز المنهجية الإسلامية في البحث عن تلك التي تعتمدها المدارس الوضعية؛ لكي تسلم للباحث منا منطلقاته ونتائجه.

وفي الختام أحسب أن لسان حال هذه الدراسة ليؤكد التوصية بالآتي:

أولاً ـ السعي لتأمين آلية نظام سعري كفيّ من خلال ضبط السوق بالأحكام الشرعية، التي تحرر آلية السوق، ولكن بعد إعادة هيكلتها إسلامياً.

ثانياً ـ السعي لتسويد الأحكام الشرعية في مجال التوزيع بكل مراحله: الابتدائي، والوظيفي، وفي مجال إعادة التوزيع بهدف تحقيق الشرط الضروري لاقتراعٍ عادل على استخدامات الموارد.

ثالثــاً ـ ضبط نمط الاستهلاك في المجتمع المسلم معيارياً (من خلال المنظومة القيمية) وموضوعياً من خلال الأحكام الملزمة بما يحقق وظيفيّة الاستهلاك ووسطيته.

رابعــاً ـ توكيد دور الدولة في تأمين نمط كفي لتخصيص الموارد محقق للرفاهية الاجتماعية، من خلال قوامتها على النشاط الفردي، ومن خلال مسؤوليتها عن العرض العام.

خامساً ـ وجماع ما تقدم: الدعوة إلى جعل كل مفردات نظمنا الاقتصادية القائمة نظماً إسلامية، دخولاً في السِّلم كافة، كما أمر اللطيف الخبير.

* * *

وسبحان ربك رب العزة عما يصفون.. وسلام على المرسلين..

والحمد لله رب العالمين



الفهارس



فهرس المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية

القرآن الكريم.

أ ـ المراجع النقلية ومتعلقاتها:

ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، لبنان، المكتبة المصرية، بدون تاريخ نشر ـ القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٢م.

ـ ابن العربي، الإمام الحافظ أبو بكر محمد بن عبدالله، **عارضة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، مصر، المطبعة المصرية بالأزهر، دار العلم للجميع، ١٣٥٠هـ.

ـ ابن المبارك، أبو العباس زين الدين أحمد بن أحمد بن عبداللطيف الشرجي الزبيدي الشهير بالحسين بن المبارك، **التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح (صحيح البخاري)** بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ.

ـ ابن حجر، شهاب الدين بن حجر العسقلاني، **فتح الباري، شرح صحيح البخاري**، طبعة معادة عن الثانية، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ.

ـ ابن كثير، الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٠م.

ـ ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، دار

إحياء الكتب العربية، ١٩٥٣م.

- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، **صحيح البخاري**، دمشق، ضبط وترتيب: مصفى البغا، دار ابن كثير، ١٤١٤هـ.

- البيهقي، الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين، **السنن الكبرى**، بيروت، دار الفكر ـ حيدر آباد ـ دار المعارف، ١٣٤٤هـ.

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، **سنن الترمذي**، الطبعة الأولى، حمص، مطبعة الأندلس، ١٩٦٦م.

- الزيلعي، جمال الدين أبي محمد عبدالله بن يوسف الحنفي، **نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته النفيسة المهمة «بغية الألمعي في تخريج الزيلعي»**، الطبعة الأولى، الهند، سلسلة مطبوعات المجلس العلمي بدابهيل، ١٩٣٨م.

- السيوطي، الجلال، **الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير**، جمع وترتيب يوسف النبهاني، القاهرة، دار الكتب العربية الكبرى، بدون تاريخ.

- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **نيل الأوطار ـ شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار** ـ القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، بدون تاريخ.

- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلاني المعروف بالأمير، **سبل السلام**، الطبعة الرابعة، مصر، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٠م.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، الطبعة الثالثة، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٨م.
- عبدالباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٦٤هـ.
- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.
- قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، الطبعة السابعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٧١م.
- المباركفوري، الحافظ أبو يعلى محمد عبدالرحمن، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، الطبعة الثالثة، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- مسلم، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق وعناية محمد فؤاد عبدالباقي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨هـ. القاهرة، محمد علي صبيح، ١٩٦٠م.
- المناوي، محمد المدعو بعبدالرؤوف، **فيض القدير، شرح الجامع الصغير**، الطبعة الأولى، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ.
- المنذري، **مختصر سنن أبي داود، ومعالم السنن للخطابي وتهذيب ابن القيم الجوزية**، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٠م.
- ناصف، الشيخ منصور علي، **التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ﷺ**، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٦م.

- الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م.
- **ونسنك، أ، ى**، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، **(رتبه لفيف من المستشرقين)**، ليدن، مكتبة بريل، ١٩٣٦م.

ب- الكتب والبحوث العربية:

- أباظة، إبراهيم دسوقي، **الاقتصاد الإسلامي، مقوماته ومنهاجه**، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧٤م.
- إبراهيم، عبدالرحمن زكي، «عائد العمل في النظام الإسلامي»، **مجلة العربي (الكويتية)**، العدد ٣١١، تشرين الأول، ١٩٨٤م.
- إبراهيم، نعمة الله نجيب، النظرية الاقتصادية، **الاقتصاد التحليلي الوحدي، الإسكندرية**، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٧م.
- أبو السعود، محمود، **خطوط رئيسة في الاقتصاد الإسلامي**، الطبعة الأولى، بيروت، مطبعة معتوق إخوان، ١٩٦٥م.
- أبو الوليد الباجي، القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي، **المنتقى، شرح موطأ الإمام مالك**، طبعة مصورة عن الأولى، دار الكتاب العربي.
- أبو زهرة، محمد، **الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية**، دار الفكر العربي، دون تفاصيل أخرى.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام، **الأموال**، تحقيق محمد خليل هراس،

الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٨م، والطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.

- أبو علي، محمد سلطان وخير الدين، هناء، **الأسعار وتخصيص الموارد**، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٢م.
- أبو يحيى، محمد حسن، **إقتصادنا في ضوء الكتاب والسنة**، الطبعة الأولى، عمان، دار عمار، ١٩٨٩م.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، **الخراج**، الطبعة الثانية، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ.
- أرسطو طاليس، **السياسة**، ترجمة أحمد لطفي السيد، الرياض، منشورات الفاخرية، بدون تاريخ.
- آرون، ريمون، **صراع الطبقات**، ترجمة عبدالحميد الكاتب، الطبعة الثالثة، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٣م.
- أفسينيف وآخرون، **الإقتصاد السياسي للاشتراكية**، ترجمة خيري الضامن، موسكو، دار التقدم، بدون تاريخ.
- أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ترجمة حنا خباز، الطبعة الثانية، بيروت، دار القلم، ١٩٨٠م.
- الإمام علي بن أبي طالب ﷺ، **نهج البلاغة**، إختيار الشريف الرضي، شرح محمد عبده، بيروت دار المعرفة، بدون تاريخ.
- ابن المنذر، أبي بكر بن المنذر، **الإجماع**، ط: دار طيبة.
- ابن الهمام، الإمام كمال الدين محمد بن عبدالوهاب السيواسي

السكندري، **شرح فتح القدير على الهداية، شرح بداية المبتدي لشيخ الإسلام برهان الدين علي الميرغيناني**، ومعه شرح العناية على الهداية للإمام أكمل الدين محمد البابرتي، تحقيق سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بسعدي جلبي أفندي، الطبعة الأولى، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٠م.

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد، **الحسبة في الإسلام**، بيروت، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد، **القواعد النورانية الفقهية**، تحقيق محمد حامد الفقي، بغداد، مكتبة الشرق الجديد، ١٩٨٩م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن محمد بن سعيد، **المحلى**، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، **مقدمة ابن خلدون**، الطبعة الأولى، بيروت، دار القلم، ١٩٧٨م.
- ابن عابدين، الشيخ محمد أمين، **رد المحتار على الدر المختار، حاشية ابن عابدين**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- ابن قدامة، الإمام موفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٥م.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، القاهرة، إدارة المطبعة المنيرية، بدون تاريخ.

- ابن قيم الجوزية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، **الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية**، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن نجيم، الشيخ زين العابدين بن إبراهيم، **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، تحقيق وتعليق عبدالعزيز محمد الوكيل، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاه، ١٩٦٨م.
- الأنصاري، الشيخ زكريا، **حاشية الجمل على شرح المنهاج**، بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ نشر.
- باران، بور، أ. سويزي، بول م. **رأس المال الاحتكاري**، ترجمة حسين فهمي مصطفى، مراجعة إبراهيم سعد الدين، القاهرة، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧١م.
- البستاني، باسل، **الفكر الاقتصادي من التناقض إلى النضوج**، الطبعة الثانية، بغداد، دار الشؤون الثقافية(آفاق عربية)، ١٩٨٦م.
- بوكاي، موريس، **ما أصل الإنسان، إجابات العلم والكتب المقدسة**، ترجمة ونشر مكتب التربية لدول الخليج العربي، الرياض، ١٩٨٥م.
- بيت التمويل الكويتي، **الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية**، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٨٦م.
- الجاسم، خزعل، **الاقتصاد الجزئي**، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي العراقية، بدون تفاصيل أخرى.
- جامع، أحمد، **النظرية الاقتصادية، التحليل الجزئي**، القاهرة، دار

النهضة العربية، ١٩٨٦م.
- جوارتيني، جيمس ستروب، ريتشارد، **الاقتصاد الجزئي، الاختيار الخاص والعام**، ترجمة محمد عبدالصبور محمد علي، الرياض، دار المريخ، ١٩٨٧م.
- جورفتش، جورج، **دراسات في الطبقات الاجتماعية**، ترجمة أحمد رضا محمد رضا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الحسب، فاضل عباس، «الحسبة جهاز الرقابة في الاقتصاد الإسلامي»، **المجلة العربية للإدارة**، المجلد الثاني، العدد الأول، شتاء ١٩٨٤م.
- الحسب، فاضل عباس، **في الفكر الاقتصادي الإسلامي**، الطبعة الثانية، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨١م.
- الحطاب، محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المشهور بالحطاب، **مواهب الجليل، شرح مختصر خليل**، ليبيا، مكتبة النجاح، بدون تاريخ نشر.
- خليل، سامي، **نظرية اقتصادية جزئية**، الكويت، لجنة البحوث والتدريب، جامعة الكويت، ١٩٩٣م.
- خليل، محسن، **في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي**، دراسة لمقولتي العمل والملكية، بغداد، دار الرشيد، ١٩٨٢م.
- د. ديمومبين، موريس غ، **النظم الإسلامية**، ترجمة صالح الشماع وفيصل السامر، بغداد، مطبعة الزهراء، ١٩٥٢م.
- داماد، عبدالرحمن بن حمد بن سليمان، **مجمع الأنهر، شرح ملتقى**

الأبحر، دار الطباعة العامرة، ١٣١٩هـ.

- دُب، موريس، وآخرون، **الإصلاح الاقتصادي**، إعداد وترجمة أحمد فؤاد بلبع، مراجعة إبراهيم سعد الدين، الطبعة الأولى، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ.
- دجيلاس، ميلوفان، **الطبقة الجديدة**، بيروت، دار الكتاب العربي للتأليف والترجمة والنشر، بدون تاريخ نشر.
- الدمشقي، الشيخ علاء الدين أبو الحسن علي بن عباس البعلي، **الإختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية**، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ نشر.
- دنيا، شوقي أحمد، **تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي دراسة مقارنة**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م.
- الدوري، قحطان عبدالرحمن، **الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى، بغداد، مطبعة الأمة، ١٩٧٤م.
- ديوارنت، ول، **قصة الحضارة، م؟**، ترجمة محمد بدران، الطبعة الثالثة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بجامعة الدول العربية، ١٩٦٨م.
- الزحيلي، وهبة، **الفقه الإسلامي في أسلوبه الجديد**، دار الكتاب، بدون تفاصيل أخر.
- الزرقا، محمد أنس، «نظم التوزيع الإسلامية»، **مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي**، العدد الأول، المجلد الثاني، خريف ١٩٨٤م.

- الزرقا، مصطفى أحمد، «جوانب من الزكاة تحتاج إلى نظر فقهي جديد»، **مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي**، العدد الثاني، المجلد الأول، شتاء ١٩٨٤م.
- الزرقا، مصطفى أحمد، **المدخل الفقهي العام**، الطبعة التاسعة، بيروت، دار الفكر، ١٩٦٨م.
- زلوم، عبدالحي يحيى زلوم، **نذر العولمة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م.
- السامرائي، هاشم علوان، **النظرية الإقتصادية**، بغداد، مطبعة شفيق، ١٩٦٨م.
- سامويلسون، بول أ، وآخرون، **الاقتصاد**، الطبعة الخامسة عشرة، ترجمة هشام عبدالله، مراجعة أسامة الدباغ، عمان، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.
- السايس، محمد علي، «ملكية الأرض ومنافعها في الإسلام»، **المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر**، مطابع مؤسسة أخبار اليوم، ١٩٦٤م.
- السباعي، مصطفى حسني، **إشتراكية الإسلام**، الطبعة الثانية، دمشق، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٠م.
- السبهاني، عبدالجبار حمد عبيد «النقود الإسلامية في عصور الاجتهاد»، **مجلة الإدارة والاقتصاد**، الجامعة المستنصرية، بغداد، ع٢٨، ١٩٩٩م.

- السبهاني، عبدالجبار حمد عبيد، «النقود الإسلامية كما ينبغي أن تكون»، **مجلة جامعة الملك عبدالعزيز، الاقتصاد الإسلامي**، جدة، م١٠، ١٤١٨-١٩٩٨م.
- السبهاني، عبدالجبار حمد عبيد، «وجهة نظر في تغير قيمة النقود»، **مجلة الملك عبدالعزيز، الاقتصاد الإسلامي**، جدة، م١١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- السبهاني، عبدالجبار حمد عبيد، **الوجيز في الفكر الاقتصادي الوضعي والإسلامي**، عمان، دار وائل، ٢٠٠١م.
- سلفاتور، دومينيك، **نظرية إقتصاديات الوحدة**، ترجمة سعد الدين الشيال، الطبعة الأولى، القاهرة ، ماكجرد هيل، ١٩٨٣م.
- السيد علي، عبدالمنعم، **مدخل في علم الإقتصاد**، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي العراقية، ج١ بدون تفاصيل أخرى.
- شابرا، محمد عمر، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ترجمة زهير السمهوري، مراجعة محمد أنس الزرقاء، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
- شابرا، محمد عمر، **نحو نظام نقدي عادل**، ترجمة سيد محمد سكر، مراجعة د. رفيق المصري، عمان، دار البشير للنشر والتوزيع، ١٩٩٠م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، **الموافقات في أصول الفقه**، تونس، المطبعة التونسية، ١٣٠٢ هـ ــ والموافقات في

أصول الشريعة، بيروت، دار المعرفة بشرح وتعليق عبدالله دراز، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م ـ ١٣٩٥هـ،
- الشافعي، أبو عبدالله محمد بن إدريس، **الأم**، الطبعة الثانية، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٣م.
- الشربيني الخطيب، الشيخ محمد، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شرح الشربيني على متن المنهاج لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي**، مصر، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٨م.
- الشناوي، إسماعيل أحمد، وآخرون، **النظرية الاقتصادية الجزئية**، الإسكندرية، الدار الجامعية، ٢٠٠١م.
- الشوربجي، البشري، **التسعير في الإسلام**، مصر، شركة الإسكندرية للطباعة، ١٩٧٣م.
- شومبيتر، جوزيف، **عشرة إقتصاديين عظام**، ترجمة راشد البراوي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٨م.
- صقر، أحمد صقر، **النظرية الإقتصادية الكلية**، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م.
- العبادي، عبدالسلام داود، **الملكية في الشريعة الإسلامية**، الطبعة الأولى، عمان، ١٩٧٤م.
- عبدالله، هاشم جميل، **مسائل في الفقه المقارن**، الطبعة الأولى، بغداد، بيت الحكمة، ١٩٨٩م.
- عبده، عيسى، **الاقتصاد الإسلامي، مدخل ومنهاج**، القاهرة، دار

الاعتصام، ١٩٧٤م.
- عثمان، محمود، **الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.
- عطية، عبدالقادر محمد عبدالقادر، **التحليل الجزئي بين النظرية والتطبيق**، الإسكندرية، الدار الجامعية، ١٩٩٨م.
- عفر، محمد عبدالمنعم عفر، **الاقتصاد الإسلامي، الاقتصاد الجزئي**، ج٣، جدة، دار البيان، ١٩٨٥م.
- غانم، عبدالله عبدالغني، **المشكلة الاقتصادية ونظرية الأجور والأسعار في الإسلام**، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٤م.
- الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، ١٩٦٧م.
- الغزالي، أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، (مذيل)، دار صادر، عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٤هـ،
- غورباتشوف، م. **عملية إعادة البناء والتفكير السياسي لنا وللعالم أجمع**، ترجمة وليد مصطفى وآخرين، مراجعة وتحرير محمد سعيد مضية وآخرين، الطبعة الأولى، عمان، دار الكرمل للنشر والتوزيع، ١٩٨٨م.
- فبلن، ثورشتاين، **نظرية الطبقة المترفة**، ترجمة محمود محمد موسى، الدار المصرية، بدون تفاصيل أخرى.
- قاسم، يوسف، «الأحكام العامة لزكاة التجارة والصناعة في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية»، **مجلة الاقتصاد**

والإدارة، السعودية، العدد الخامس، ١٩٧٧م.
- القاضي، منير، **شرح المجلة**، الطبعة الأولى، بغداد، وزارة المعارف العراقية، مطبعة العاني، ١٩٤٩م.
- القرضاوي، يوسف، **الإيمان والحياة**، الطبعة الرابعة، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م.
- القرضاوي، يوسف، **فقه الزكاة**، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣م.
- قسيس، انطوان، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، حلب، مديرية دار الكتب والمطبوعات الجامعية، ١٩٦٩م.
- قطب، سيد، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، بدون ذكر محل النشر، ١٩٦٨م.
- قطب، سيد، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، الطبعة الرابعة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٤م.
- قطب، محمد، **جاهلية القرن العشرين**، الطبعة الأولى، مصر، مكتبة وهبة، ١٩٦٤م.
- القنوجي البخاري، أبو الطيب، **الروضة الندية، شرح الدرر البهية**، الطبعة الثانية، بيروت، دار الندوة الجديدة، ١٩٨٨م.
- الكاتب، عبدالحميد، **قصة الرق والرقيق، مع جذور**، بغداد، دار النهضة، بدون تاريخ.
- كارتر، تشارلز، **في الثروة ومعناها**، تعريب عزت عيسى غوراني،

الطبعة الأولى، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٤م.
- كبة، إبراهيم، **دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي**، جـ١، الطبعة الثانية، بغداد، مطبعة العاني، ١٩٧٣م.
- الكبيسي، أحمد عواد، **الحاجات الاقتصادية في المذهب الاقتصادي الإسلامي**، الطبعة الأولى، بغداد، مطبعة العاني، ١٩٨٧م.
- الكفراوي، عوف محمود، **دراسة في تكاليف الإنتاج والتسعير**، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٥م.
- لوبون، غوستاف، **السنن النفسية لتطور الأمم**، ترجمة عادل زعيتر، مصر، دار المعارف المصرية، ١٩٥٧م.
- الليثي، محمد علي، و إبراهيم، نعمة الله نجيب، **النظرية الاقتصادية الجزئية**، الإسكندرية، الدار الجامعية للنشر، ١٩٩٨م.
- ماركس، كارل، وانجلز، فردريك، **البيان الشيوعي**، الطبعة الرابعة، دمشق، دار دمشق، ١٩٧٢م.
- ماركس، كارل، **الأجور والأسعار والأرباح**، موسكو، دار التقدم، بدون تاريخ.
- ماركس، كارل، **الثامن عشر من بورمير لويس بونابرت**، موسكو، دار التقدم، بدون تاريخ.
- ماركس، كارل، **العائلة المقدسة**، ترجمة حنا عبود، دمشق، دار دمشق، بدون تاريخ.
- ماركس، كارل، **رأس المال**، ترجمة راشد البراوي، الطبعة الثالثة،

القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠م.
- مالك، الإمام مالك بن أنس الأصبحي، **المدونة الكبرى**،الطبعة الأولى، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٣هـ.
- مالك، الإمام مالك بن أنس الأصبحي، **موطأ الإمام مالك**، برواية محمد بن الحسن الشيباني، تعليق وتحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، الطبعة الثانية، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٦٧م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، الطبعة الأولى، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٠م.
- محبوب الحق، ستار الفقر، **خيارات أمام العالم الثالث**، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٧م.
- محي الدين، عمرو، **التخلف والتنمية**، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٧م.
- مرسي، فؤاد، **الرأسمالية تجدد نفسها**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٤٧، ١٩٩٠م.
- المصري، رفيق يونس، **أصول الاقتصاد الإسلامي**، بيروت، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- المصري، عبدالسميع، **مقومات الاقتصاد الإسلامي**، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٠م.
- المودودي، **مسألة ملكية الأرض في الإسلام**، ترجمة محمد عاصم

الحداد، دمشق، مكتبة الشباب المسلم، بدون تاريخ.

- موورلابيه، فرانسيس، وكولينز، جوزيف، **صناعة الجوع، خرافة الندرة**، ترجمة أحمد إحسان عبدالواحد، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٣م.
- نابليوني، كلاوديو، **الفكر الاقتصادي في القرن العشرين**، تعريب نعمان كنعاني، بغداد، دار الثورة، ١٩٧٩م.
- نادي روما، **حدود النمو ـ وقف النمو**، أبحاث خبراء MIT ، ترجمة عيسى عصفور، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٧٩م.
- النبهان، محمد فاروق، **الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي**، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٠م.
- النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، **المجموع، شرح المهذب**، ويليه فتح العزيز، شرح الوجيز وهو الشرح الكبير لأبي القاسم عبدالكريم الرافعي، ويليه التلخيص الكبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني، المدينة المنورة، المكتبة السلفية ـ عن إدارة الطباعة المنيرية بمصر، بدون تاريخ.
- هانس، بيتر مارتين، و هارلد شومان، **فخ العولمة**، ترجمة، عدنان عباس علي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م.
- هيكل، عبدالعزيز فهمي، **مدخل إلى الاقتصاد الإسلامي**، بيروت، دار النهضة العربية، بدون تاريخ.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية**، الطبعة الثانية،

الكويت، ذات السلاسل، ١٤٠٧هـ.

- ويلسـون، كـولن، **سـقوط الحضـارة**، الطبعـة الثانيـة، بـيروت، دار الأدب، ١٩٧١م.

- يوسف، أحمد، **القيم الإسلامية في السلوك الاقتصادي**، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠م.

المصادر والمراجع الأجنبية

- Arnold, Roger A., **Microeconomics**, 3rd (ed.), New York. west Publishing Company, 1996.
- Bell, P. W. and Todaro, M. P. **Economic Theory**, Nairobi. Oxford University Press, 1969.
- Bentham, J. **The Principles of Moral and Legislation**, New York. Hafner Publishing Co., 1961.
- Blauner, Robert. **Alienation and Freedom. The Factory Worker and his Industry**, U.S.A. The University of Chicago Press, 1964.
- Bohm-Bawerk, Eugen Von. **Value and Price**, U.S.A. Liberation Press, South Holland, 1960.
- Chamberlin, E. H. **The Theory of Monopolistic Competition. A Re-Orientation of the Theory of Value**, 8th ed. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1962.
- Ekelund, Jr. Robert, B. and Hebert, Robert, F. **A History of Economic Theory and Method**, Tokyo. McGraw Hill, Inc., 1983.
- Galbraith, J. K. **American Capitalism. The Concept of Countervailing Power**, Boston. Houghton Mifflin, 1952.
- Galbraith, J. K. **The Affluent Society**, G. B. Penguin Book in Association with Hamish Hamilton, 1962.
- Gray, A. **The Development of Economic Doctrine**, London. Longmans, Green and Co., 1956.
- Hasan, A. "**Theory of Profit. The Islamic View Point**", **Journal of Research in Islamic Economics** (Jeddah), Vol.1, No.1, 1983.
- Heaton, Hebert. **Economic History of Europe**, U.S.A. Harper and Brothers Publishers, 1936.
- Hirsh, H. **Quantity Planning and Price Planning in the Soviet Union**, U.S.A. University of Pennsylvania Press, 1961.

- Johnson, Harry G. **The Theory of Income Distribution**, London. Gray-Mills Publishing Ltd., 1973.
- Keynes, J. M. **The General Theory of Employment, Interest and Money**, London. Macmillan and Co. Ltd., 1960.
- Knight, F. H. **Risk, Uncertainty and Profit**, New York. Reprints of Economic Classics. Augustus M. Kelley Bookeller, 1964.
- Lange, O. (ed.). **Problem of Political Economy of Socialism**, People's Publishing House.
- Lange, O. and Taylor, Fred M. **On the Economic Theory of Socialism**; Benjamin E. Bippincott (ed.) . U.S.A. McGraw-Hill, University of Minnesota Press, 1964.
- Leftwich, R. H. **The Price System and Resource Allocation**, 6^{th} ed. U.S.A. The Dryden Press, 1976.
- Lerner A. **Economic of Control. Principles of Welfare Economics**, New York. Macmillan, 1959.
- Mansfield, Edwin, **Microeconomics**, 8^{th} (ed.), New York. W.W. Norton & Company, 1994.
- Marshall, A. **Principles of Economics**, 8^{th} (ed.) London. Macmillan and Co., 1947.
- Menger, Carl. **Principles of Economics**, James Dingwall and Bert F. Heselitz (trans.). New York. The Press, 1950.
- Mill, J. S. **Principles of Political Economy**, London. Longman, Green and Co.,1920.
- Ministry of Finance, (in Hungary). **How to Bring about a Socialist Market Economy?**, Budapest. No.47, 1988.
- Parking, Michael, & King, David, **Microeconomics**, 2^{nd} (ed.), New York. Addison - Wesley publishers limited, 1995.
- Pigou, A. C. **The Economics of Welfare**, 4^{th} ed. London. Macmillan and Co. Limited, 1950.
- Ricardo, D. **The Works and Correspondence of David Ricardo**, Piero Sraffa (ed.) G. B. Cambridge University Press, 1976.

- Robbines, L. **An Essay on the Nature and Significance of Economic Science**, 2nd ed. London. Macmillan and Co. Limited, 1952.
- Robinson, Joan. **An Essay on Marxian Economics**, 2nd ed. London. The Macmillan Press Ltd., 1976.
- Robinson, Joan. **The Economics of Imperfect Competition**, London. Macmillan and Co. Limited, 1950.
- Robson, William A. **Welfare State and Welfare Society. Illusion and Reality**, London. George Allen and University Ltd., 1976.
- Roll, E. A. **History of Economic Thought**, London. Faber and Ltd. 1953.
- Ryan, W. J. H. **Price Theory**, London. Macmillan and Co. Ltd., 1961.
- Samuelson, P. **Economics**, 4th ed. U.S.A. McGraw Hill, 1958.
- Samuelson, P. **Foundations of Economic Analysis**, Cambridge. Harvard University Press, 1958.
- Schumpeter, J. A. **Capitalism and Democracy**, London. George Allen and Unwin Ltd., 1976.
- Schumpeter, J. **History of Economic Analysis**, E. B. Schumpeter, (ed.) New York. Oxford University Press, 1954.
- Shapiro, Edward. **Macro Economic Analysis**, 3rd ed. U.S.A. Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1974.
- Sherman, H. J. **Stagflation. A Radial Theory of Unemployment and Inflation**, New York. Harper and Row Publishers, 1976.
- Smith, A. **The Wealth of Nations**, Edwin Cannan (ed.), London. Methen and Co. Ltd., 1950, and B. Mazlish (ed.) U.S.A. The Bobbs-Merrill Co., INC., 1961.
- Spulber, Nicolas. **The Soviet Economy. Structure, Principles**, New York. W. W. Norton and Co., Inc., 1962.
- Stigler, G. J. **The Theory of Price**, 3re ed. New York. Macmillan Publishing Co., Inc. 1966 / 4th (ed.) 1987.

- Stonier, A. W. and Hague, D. C. **Economic Theory**, London. Longman, 1975.
- Tisdell, C. A. **The Theory of Economic Allocation**, Sydney. John Wiley and Sons Australia Pty Ltd., 1972.
- Varian, Hal R., **Intermediate Microeconomics**, 3rd (ed.), New York. W.W. Norton & Company, 1993.
- Wicksteed, Philip H. **The Common Sense of Political Economy**, London. George Routledge and Sons, LTD.,1946.
- Wieser, F. V. **Natural Value**, C. H. Malloch (trans.). New York. Kelley and Millmen, Inc. 1956.
- Wilcznski, J. **The Economics of Socialism**, 4th ed. London. George Allen and Unwin, 1982.

المحتويات وثبت الأشكال البيانية



المحتويــــات

ثبت الأشكال البيانية





An Islamic Approach For Economic Theory and Comparative Systems

Price System and Resource Allocation in Islam

(Comparative Study)

Sabhany – Jabbar H. O. Al – Abdul



An Islamic Approach For Economic Theory and Comparative Systems

